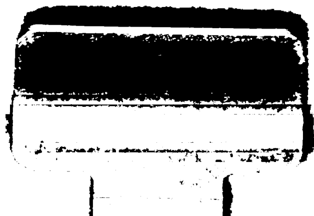

UC-NRLF
B 4 598 510





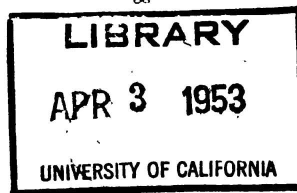


UPSALA UNIVERSITETS ÅRSSKRIFT.
FESTSKRIFTER 1877. I.

KANTS, SCHLEIERMACHERS OCH BOSTRÖMS ETISKA GRUNDTANKAR.

AF

C. Y. SAHLIN.



UPSALA
AKADEMISKA BOKHANDELN.
(C. J. LUNDSTRÖM.)

KANTS, SCHLEIERMACHERS OCH BOSTRÖMS ETISKA GRUNDTANKAR.

INBJUDNINGSSKRIFT

TILL

UPSALA UNIVERSITETS

FYRAHUNDRAÅRS JUBELFEST

DEN 5, 6 OCH 7 SEPTEMBER 1877

AF

C. Y. SAHLIN.

UPSALA, 1877,
AKADEMISKA BOKTRYCKERIET,
ED. BERLING.

Kants, Schleiermachers och Boströms etiska grundtankar

af

C. Y. Sahlin.

"Det finnes i hela verlden, ja öfverhufvud äfven utom densamma, ingenting tänkbart, som utan inskränkning skulle kunna anses såsom godt, mer än allenast en *god vilja*". I dessa ord, med hvilka Kant börjar sin "Grundläggning till sedernas metafysik", framträder grundtanken i hela hans etiska lärobyggnad. Om nemligen en vilja kan vara utan inskränkning god, så är dermed först och främst gifvet att det i sjelfva viljans begrepp eller väsende icke kan finnas något, som strider emot det goda. Men vidare ligger det i viljans oinskränkta godhet, att hon är god icke genom något annat, utan genom sig sjelf. I annat fall skulle hennes godhet lida af den inskränkningen att vara beroende af något annat, utan hvilket hon icke kunde vara god. För sig sjelf tagen skulle hon då icke i sträng mening vara god. Men det finnes dessutom enligt Kants i fråga varande yttrande ingenting annat än den goda viljan, som utan inskränkning är godt, och genom det, som sjelft icke är ett sådant godt, kan icke heller viljan vara det. För att kunna vara god genom sig sjelf måste viljan slutligen äfven vara god i sig sjelf eller hafva sjelfva godheten till sin bestämning. Häri ligger å ena sidan, att viljan för att vara god icke behöfver något annat än frihet från alla främmande eller yttre bestämningsgrunder, och å andra sidan, att all inskränkning i viljans sjelfbestämning tillika är en inskränkning i hennes godhet. Att viljan till sitt väsende icke kan innehålla något ondt, att hennes frihet från alla yttre bestämningsgrunder tillika är frihet från allt ondt, och att hennes sjelfbestämning är det, hvarigenom hon utan

inskränkning är god, dessa äro de bestämningar, som måste tilläggas viljan, om den goda viljan är det enda, som utan inskränkning kan anses såsom godt. Men dessa bestämningar äro tillika den Kantiska etikens grundbestämningar.

Den vilja, som endast i och genom sig sjelf eller genom sin egen sjelfbestämning är god, är enligt Kant förnuftet sjelft. Tänker man sig ett helt och hållet förnuftigt väsende, så måste dess vilja vara alltigenom sjelfbestämd och ren, och såsom sådan är hon alltigenom god eller helig. Det sjelfbestämmande förnuftet kan icke på en sådan vilja ställa några fordringar; ty det har i och genom henne omedelbart sin fullständiga verklighet. Hos menniskan finnes åter motsatsen mellan förnuft och sinlighet, mellan den förnuftiga viljan och den lägre begärförmågan. Såsom lägre begärförmåga är menniskan icke oberoende af det yttre, utan bestämd af yttre bestämningsgrunder. Att hon likväl icke är helt och hållet bunden vid dessa, det visar sig i hennes medvetande om pligten såsom en ovilkorligt fordrad handling. Fordras nemligen den handling, som är pligt, icke såsom medel för något annat, utan endast såsom det rätta handlingssättet, så röjer sig i pligten något, som utan inskränkning är godt. Pligten kan nemligen icke i något afseende eller under några förhållanden vara annat än god. Derför kan pligten icke förklaras annorlunda än såsom en yttring af en utan inskränkning god vilja hos menniskan, hvilken är hennes sjelfbestämmande vilja eller hennes rena praktiska förnuft. Förnuftet gifver sig sålunda tillkänna hos menniskan i fordringar eller imperativer, emedan den lägre begärförmågan, som ock tillhör menniskans vilja, strider emot förnuftet, hvilket sålunda icke omedelbart kommer till verklighet hos henne. Förnuftet är dock praktiskt hos menniskan, hvilket vill säga, att det bestämmer hennes vilja, och såvidt, som menniskan har någon känsla af pligt, är det praktiska förnuftet rent hos henne, hvilket vill säga, att det omedelbart utan medverkan af någon annan bestämningsgrund bestämmer menniskans vilja. Den be-

stämdhet, som menniskans vilja omedelbart får af det rena praktiska förnuftet, är just den ovilkorliga fordran, som framträder i pligtmedvetandet. Denna fordran kan icke uppfyllas genom något annat än pligten. Visserligen kan menniskan lemna henne ouppfyld, men att hennes vilja det oaktadt är ovilkorligt och omedelbart bestämd af det praktiska förnuftet, det visar sig deri, att hon icke kan frigöra sig från sjelfva fordran på något annat sätt än genom det handlingssätt, som fordras. Häraf finner man, att, ehuru det hos menniskan finnes en lägre begärförmåga, som lägger hinder i vägen för uppfyllelsen af förnuftets fordringar, likväl det praktiska förnuftet genom sina fordringars beskaffenhet visar sig hafva de grundbestämningar, som utmärka den utan inskränkning goda viljan. Det kan icke i sig innehålla något ondt; ty dess fordringar äro utan inskränkning goda. Det låter icke några yttre bestämningsgrunder inverka på sina fordringar. Det är i dessa fordringar sjelfbestämmande och kan icke tillfredsställas genom något annat än dessa sjelfbestämda fordringars uppfyllelse.

Att känna sin pligt och veta, huru hon skall uppfyllas, dertill behöfves enligt Kant icke någon vidlyftig undersökning eller någon skarpsinnig kritik eller någon stor verldskännedom. Det vanligaste förstånd är för denna kännedoms förvärfvande tillräckligt. I sitt samvete har menniskan den ledning, som hon i detta afseende behöfver. Den vetenskapliga undersökningen angående pligten och om sedligheten i det hela saknar dock icke praktisk vigt och betydelse. Hon är ett medel till undanrödjande af de skenbara grunder, genom hvilka menniskan är benägen att söka urskulda sig för ett osedligt handlingssätt, och på hvilka hon vill stödja godkännandet af maximer, som icke äro sedliga. Härtill kommer, att, då felaktiga etiska teorier äro gifna, dessas vederläggning genom noggran och fullständig undersökning af sedligheten måste vara af behofvet påkallad. Sitt egentliga

intresse har dock etiken i upphöjdheten af sjelfva sitt föremål, den moraliska verlden inom oss sjelfva.

Etikens hufvuduppgifter äro bestämda genom den ställning, som det rena praktiska förnuftet enligt den ofvan gjorda antydningen intager hos menniskan Låt vara att menniskan genom sitt samvete känner sina pligter, så behöfver dock skilnaden mellan de handlingar, som äro pligter, och dem, som hänföras till det sinliga lifvet, noggrant bestämmas. Derefter har etiken att söka uppvisa tänkbarheten af en sådan handling, som pligten, genom redogörelse för den lag, som förutsättes för pligten, och vidare för den vilja eller det förnuft, af hvilket lagen är ett uttryck. Sedermera följer frågan, huru detta förnuft kan vara tillräcklig bestämningsgrund för viljan, hvarefter slutligen den bestämdhet eller form, som det menskliga lifvet får genom den sedliga verksamheten, ur olika synpunkter bör tagas i betraktande.

Innan vi gå att i svaren på de nu angifna frågorna söka finna grundtankarne i Kants etik, behöfva vi erinra om några bestämningar hörande till hans lära om den praktiska förmågans och verksamhetens lägre form. Såsom praktisk förmåga, begärförmåga eller vilja framträder menniskan först då, när hon utvecklat sig till medvetenhet och har föreställningar eller begrepp, som kunna tjena till bestämningsgrunder för den praktiska förmågan. Visserligen finnes äfven yttringar hos begärförmågan, som icke äro medvetna, instinkten, som kallas det inre tvånget i begärförmågan till besittningstagandet af ett föremål, innan man ännu känner detta, och den hos menniskan omedelbart gifna benägenheten (Hang, propensio), hvilken är den subjektiva möjligheten till uppkomsten af ett begär, som går före föreställningen om dess föremål; men det egentliga praktiska lifvet är det medvetna, afsigtliga och sammanhängande. Såsom sådant består det i handlande. På den lägre ståndpunkt, på hvilken den praktiska förmågan af Kant vanligen kallas begärförmåga, går handlandet ut på förverkligandet af ett föremål. Sjelfva begärförmågan är ett väsens

förmåga att genom sina föreställningar vara orsak till verkligheten af dessa föreställningars föremål. Denna förmåga är visserligen i någon mon sjelfverksam och hennes funktion, begäret, är i någon mon en sjelfbestämning hos subjektets kraft genom föreställningen om något tillkommande såsom verkan af kraften; men å andra sidan äro båda bestämda af det föremål, hvars verklighet åsyftas. Deras bestämdhet af föremålet gifver sig tillkänna i den lust, som väckes af detsamma, när det föreställes såsom öfverensstämmande med de subjektiva vilkoren för lifvet. I lusten ligger således den osjelfständiga sidan hos begäret. I böjelsen är osjelfständigheten stegrad, och i passionen är menniskan bunden vid en maxim att handla efter ett af böjelsen henne föreskrifvet syftemål. Såvida, som ett begär eller en böjelse genom den deri liggande lusten drifver subjektet till verksamhet, kallas det en driffjeder, hvilken åter, när han föreställes genom förnuftet i vidsträckt bemärkelse, kallas ett intresse. Genom förnuftet införes ordning och sammanhang i menniskans lif. Att intresset föreställes genom förnuftet innebär sålunda, att det är fattadt i ett visst sammanhang med begärförmågan sjelf och med andra bestämningar hos henne. Derföre står ock begreppet om ett intresse i nära sammanhang med begreppet om en maxim eller praktisk grundsats, hvarmed menas en sådan sats, som innehåller en allmän bestämning hos viljan, hvilken under sig har flere praktiska regler. Men ehuru det sålunda är möjligt att under allmänna synpunkter fatta och ordna det innehåll, som framträder i och genom förmågan, så qvarstår dock alltid det ursprungliga förhållandet till föremålet och beroendet af detta. Äfven den begärförmåga eller sinliga vilja, som handlar efter maximer, och sålunda ordnar sin verld efter vissa bestämningsgrunder, som från objektiv sida betraktade äro ändamål, är dock, så länge hon är sinlig, bunden vid objektet och vid den känsla af lust, som detta väcker, och har i denna känsla driffjedern till sin verksamhet. Derför är denna vilja osjelfständig. Hvad hon vill, det vill hon icke

för dess egen skuld, utan såsom medel och vilkor för ett annat, nemligen föremålet, hvilkets förverkligande är det egentliga ändamålet. Derför kan den sinliga viljan aldrig fatta något i och för sig godt eller uppställa någon i sträng mening allmängiltig praktisk regel. Lusten, till hvilken hon refereras, kan icke beräknas, utan måste genom det tillfälliga intrycket erfaras. Den sinliga viljans maximer kunna ock på grund af detta förhållande hvarken få någon giltighet för något annat subjekt, än det, som efter sin lust gör en maxim till sin viljas bestämningsgrund, ej heller bringas till samstämmighet med hvarandra hos ett och samma subjekt, ej heller hos detta hvar för sig få någon säker varaktighet. Förhållandet blifver ännu mera inveckladt och osäkerheten och oberäkneligheten ännu större, då man tager med i räkningen icke blott de olika känslorna af lust, utan äfven de känslor af olust, som äro blandade med de förra, och lika väl som dessa antagas hafva sin grund i ett föremåls inverkan på menniskans begärförmåga. Denna blandning af godt och ondt, angenämt och oangenämt, som utmärker den verld, som utgör begärförmågans verksamhetssfer, kan icke undanrödjas genom den ordning, som införes af den i någon mon högre begärförmågan eller den sinliga efter maximer handlande viljan. Det är omöjligt att med säkerhet frigöra det sinligt goda från det sinligt onda och att sammanfatta det sinligt goda till ett inom sig slutet, lagbundet och derför fattligt och beräkneligt helt. Man kan med afseende på detta goda, som i sin sammanfattning skulle utgöra den sinliga lycksalighetens innehåll, icke komma längre än till en viss grad af sammanhang och ordning samt till en viss grad af sannolikhet i beräkningen af hvad som vanligen sker. Resultatet af det, som nu anförts, kan sägas vara att den lägre praktiska förmågan hos menniskan, ehuru icke utan sjelfverksamhet, likväl alltid i någon mon drifves till verksamhet af en främmande kraft, i hvarje fall är osäker om det rätta handlingssättet och alltid i det hela förfelar sitt mål. Det är sålunda omöjligt att i denna

lägre begärförmåga finna grunden till någon förpligtelse för menniskans vilja. Formen för viljans lif och verksamhet blifver i grunden ingenting annat än godtycke, såvida ingen annan grund för viljans bestämning kan uppvisas än de maximer, som tillhöra den lägre begärförmågan.

Det är nu enligt Kant blott ett enda faktum, som utvisar, att menniskan är höjd öfver den sinliga verld, inom hvilken begärförmågan förgäfves söker ett rent och fullkomligt godt. Detta faktum är pligten, i hvilken ligger å ena sidan en ovilkorlig fordran och å den andra frihet från all främmande inverkan och följaktligen sjelfbestämdhet.

Den första fråga, som här framkallas, är den, om icke jemte pligten något annat skulle kunna finnas, som äfven kunde antagas vara ett öfversinligt faktum. Huru härmed än för öfrigt må förhålla sig, så var det dock för Kant omöjligt att erkänna något sådant. I sin kritik af det rena förnuftet hade han ådagalagt, att allt, som är i tiden och rummet, är företeelse och icke väsende, att tiden och rummet sjelfva äro former för våra åskådningar, att de rena förståndsbegreppen och grundsatserna äro former för vårt tänkande, samt att slutligen, i följd af hans förutsättningar själens substantialitet, verldens slutenhet inom sig och Guds existens icke inom den teoretiska filosofien kunde erkännas såsom fattliga. Deremot hade han lemnat en möjlighet att antaga en kausalitet efter frihet samt ett nödvändigt väsende såsom tänkbara, om man blott icke försökte tänka dem såsom hörande till fenomenverlden. Af dessa tvenne tänkbara ideer är det endast friheten, som i någon erfarenhet framträder, och denna erfarenhet är pligtmedvetandet. För Kant finnes det sålunda ingen möjlighet att antaga något annat öfversinligt faktum än pligtens eller frihetens. Att detta öfversinliga faktum kan vara för oss gifvet, fastän icke något enda annat är det, finner Kant förklarligt derigenom, att friheten tillhör vårt eget väsen.

Vi komma nu till den andra frågan, som framkallas af antagandet af pligten såsom det rena förnuftets enda faktum,

nemligen frågan, om pligten verkligen är faktiskt gifven. Att så är kan tydligen icke bevisas, men frågan kan dock besvaras genom ådagaläggandet af den bestämda skilnaden mellan pligten och en efter sinlig maxim företagen handling. Det första, hvari pligtens egendomliga art visar sig, är det, att hon, som är en yttring af den goda viljan, är en handling af pligt, icke en handling, som blott är förenlig med pligten. Med andra ord vill detta säga, att pligten icke uttrycker någon relation, utan är en rent inre bestämning hos viljan, eller att pligten innebär moralitet och icke blott legalitet. För det andra har en handling af pligt sitt moraliska värde icke i det åsyftade resultatet, utan i maximen, enligt hvilken hon bestämmes. För det tredje är pligten en handlings nödvändighet af aktning för lagen. Är handlingen en inre bestämning hos viljan, så har hon sitt värde i att vara en verklig viljeyttring eller hafva formen af en sådan. Det som uttrycker subjektets förbindelse till handlingen är lagen, som fordrar henne, och lagens verkan på subjektet är aktning, hvilken utgör det enda s. k. moraliska intresse, som kan finnas. Härmed framträder sålunda pligten såsom en inre och absolut, från alla främmande syften fri och sjelfgifven bestämning hos viljan. Sålunda är pligten tydligt skild från hvarje den lägre begärförmågans yttring. Hvarje sådan är nemligen, enligt hvad ofvan är framställdt, alltid en i någon mon yttre och relativ bestämning, ett medel för något främmande syfte och gifven genom böjelsen för detta.

Förnekelsen af pligtens tillvaro såsom en rentaf nödvändig fordran skulle efter den utredning, som Kant gifvit af pligtens nyss angifna bestämningar, innebära ett upphäfvande af all sedlig förbindelse och allt förtroende menniskor emellan samt ett antagande af ett gränslöst godtycke och oinskränkt sjelfviskhet. Derföre finnes det ingen möjlighet att undgå erkännandet af pligtens ovilkorlighet utan att komma i strid med det erfarenhetens vittnesbörd, som gifves i menniskans samvete.

Att pligten hänvisar på en lag och förutsätter honom är redan angifvet i redogörelsen för grunden till nödvändighe-heten af den handling, som är pligt. För öfrigt är detta klart deraf, att pligten är en viljeyttring och viljan förmågan att enligt föreställningen (begreppet) om vissa lagar bestämma sig sjelf till handlande. Den för pligten förutsatta lagens beskaffenhet följer af pligtens eget begrepp och bestämningar. Han måste vara en praktisk lag och icke en maxim. Maximen är en praktisk grundsats, efter hvilken en vilja handlar, och som endast på grund af subjektets val af detsamma erkännes utan att anses såsom giltigt för något annat subjekt. Den praktiska lagen är en grundsats, enligt hvilken subjektet bör handla, och som äfven subjektivt skulle tjena alla förnuftiga väsenden till princip, om förnuftet hos dem alla hade full magt. Då förnuftet icke har full magt hos menniskan, utan möter motstånd af hennes fria vilja, framträder lagen såsom nödgande eller såsom ett imperativ. Med afseende på lagens eller imperativets giltighet oberoende af den olikhet, som finnes mellan de många subjekten, och på hans identitet hos dem alla betecknas han såsom den objektiva principen för viljandet. Men äfven en praktisk lag kan vara hypotetisk. Han är det, om han blott angifver en regel för det sätt, hvarpå man måste handla, om man vill vinna ett ändamål. Ett sådant hypotetiskt imperativ kan icke tjena till förklaringsgrund för pligten. Den handling, som antingen föreskrifves eller ock anvisas såsom den rådligaste af ett sådant imperativ, får sitt värde genom sitt förhållande till det möjliga ändamålet och blifver gifven genom den subjektet bestämmande böjelsen för detta. För pligtens förklaring behöfves en lag eller ett imperativ, som fordrar ett visst handlingssätt utan att såsom vilkor för sin fordran uppställa något åsyftadt ändamål, som genom det fordrade handlingssättet skall vinnas. Det fordrar ovilkorligt sjelfva handlingssättet och är det kategoriska imperativet. Något sinligt kan detta imperativ icke fordra, ty det finnes, såsom är visadt, ingenting sin-

ligt, som blott för sig kan fordras. Allt sinligt är relativt. Det återstår då ingenting annat än pligten eller det i och för sig goda handlingssättet, som det kategoriska imperativet kan fordra. Men just detta handlingssätt är sedligheten, och derför kan det kategoriska imperativet kallas sedlighetens imperativ. Detta imperativ kan icke vara mer än ett enda, emedan det icke har mer än en enda fordran att göra nemligen det i och för sig goda handlingssättet eller handlingens förnuftiga form. Handlingens rätta form beror på den maxim, enligt hvilken hon beslutes, icke på vinnandet af något åsyftadt ändamål. Den beskaffenhet hos viljans maxim, som gör honom duglig till princip för sedligt handlande, är hans allmängiltighet. Derför lyder det kategoriska imperativet sålunda: handla blott efter den maxim, genom hvilken du tillika kan vilja, att han blifver en allmän lag. Detta är ock den regel, enligt hvilken Kant anser hvar och en kunna pröfva, huruvida en handling är en pligt och såsom sådan sedligt god eller icke. Man behöfver blott tänka efter, om handlingssättet är sådant, att man kan önska, att det följes af alla vid alla tillfällen. Kan man detta, då är handlingen pligt och maximen sedlig.

Ehuru det kategoriska imperativet eller sedelagen är blott ett enda, kan det likväl från olika sidor betraktadt uttryckas i olika formler. Jemför man de tre formler, genom hvilka Kant på olika sätt närmare bestämt den allmänna nyss angifna formeln med de trenne hufvudbestämningar, i hvilka han fattat pligten, så visa sig de trenne formlerna beteckna lagen såsom grund till hvar sin hufvudbestämning hos pligten. Dermed följer ock, att Kant genom fortgången från formel till formel, gifver en allt mera fullständig och otvetydig förklaring af pligten. De trenne formlerna, hvilkas allmänna betydelse för utredningen af frågan om pligten vi antydt, hafva i ”Grundläggningen till sedernas metafysik ”följande lydelse: den första: handla så, som om din handlings maxim genom din vilja skulle blifva allmän naturlag; den andra: handla så, att du behandlar menskligheten så väl i din egen som i hvarje

annans person aldrig blott såsom medel, utan alltid tillika såsom ändamål; den tredje: handla endast så, att din vilja genom sin maxim tillika kan betrakta sig sjelf såsom allmänt lagstiftande. Hvardera formelns betydelse skola vi söka i korthet angifva.

Enligt den första formeln skall handlingens maxim vara sådan, att han utan motsägelse eller, som i detta fall måste vara detsamma, utan att leda till något ondt kan gälla såsom allmän naturlag. Natur i allmännaste mening eller i anseende till sin form är enligt Kant tingens tillvaro, såvida hon är bestämd efter allmänna lagar. Enligt Kants naturförklaring är det vidare förståndet, som genom sin sammanbindande och ordnande verksamhet efter allmänna lagar är grunden till naturen, hvad hennes form angår. Att vara en allmän naturlag betyder sålunda detsamma som att vara en konstitutiv lag i anseende till naturens form eller en sådan, enligt hvilken tingen och ordningen i naturen äro till, och utan hvilken de icke blott skulle vara tillfälliga, utan alldeles sakna grund och derföre icke kunna vara till i naturen. Å andra sidan är det af den konstitutiva lagen bestämda en nödvändig följd af lagen och kan således icke uteblifva. Ordningen i naturen är naturnödvändigheten underkastad. Med afseende på den praktiska lagen betyder i öfverensstämmelse härmed bestämningen konstitutiv, att lagen icke blott förlägger den af honom bestämda handlingen såsom en rättsligen möjlig handling jemte andra inom en viss sfer, utan så fullständigt bestämmer handlingen, att denna endast och allenast i och genom lagen är till såsom rätt och utan full bestämdhet af lagen alldeles icke hör till det rättas verld. Det är detta förhållande, som man brukar beteckna med det vanliga uttrycket, att en konstitutiv lag är den, som förbjuder allt hvad han icke uttryckligen befaller. Den motsägelselösa form, som Kant fordrar inom den moraliska verlden lika väl som inom den yttre naturen, har sålunda fått sitt uttryck i den nämnda formeln förenadt med angifvandet af den formela grunden till

motsägelselösheten nemligen lagens beskaffenhet af naturlag eller konstitutiv lag i formelt hänseende. Att Kant genom fordran, att den sedliga handlingens maxim skulle kunna göras till allmän naturlag, icke yrkat något mer än nyss nämnda formela bestämdhet, visar sig icke blott af det, som i "Grundläggningen till sedernas metafysik" derom säges, utan ännu mer i "Kritiken af det praktiska förnuftet", hvarest han i det stycke, som handlar om den rena omdömeskraftens typik uppställer en likartad formel till norm för bruket af sinneverldens natur såsom typus för en intelligibel natur. Den nu angifna egenskapen af naturlag eller konstitutiv lag måste tilläggas sedelagen, såvida han skall kunna tjena till förklaringsgrund för pligten såsom en handling af pligt. Ur en permissiv lag, som tillåter allt hvad han icke uttryckligen befaller, kan ingenting mer än legalitet eller yttre lagenlighet förklaras. Men det, att handlingen skall vara en handling af pligt, icke af böjelse, låter icke förklara sig utan antagandet af en lag, som så fullt bestämmer handlingen, att denna endast såsom befald af lagen, och aldrig blott såsom en bland flere möjliga eller tillåtna handlingar, kan vara till såsom rätt, men också såsom befald af lagen undantagslöst och i alla fall och förhållanden är rätt.

I den andra speciela formeln för det kategoriska imperativet yrkas att menskligheten alltid skall behandlas icke blott såsom medel, utan tillika såsom ändamål. Närmare bestämdt betyder detta omedelbart, att man icke får göra något, som strider emot menskligheten, utan måste respektera denna i hvilken person som helst. Medelbart gifver det en förpligtelse till upptagande af de maximer, som leda till ett positivt befordrande af det, som kan anses höra till menskligheten ändamål. Grunden till skyldigheten att alltid behandla menskligheten såsom ändamål ligger deri, att menniskan fattar sig såsom person och följaktligen såsom hörande till den förnuftiga naturen och varande ändamål i sig sjelf. Ytterst är således grunden den, att den förnuftiga naturen existerar

såsom ändamål i sig sjelf, och att i följd deraf icke blott hvarje menniska, utan öfverhufvud hvarje förnuftigt väsende måste fatta sin tillvaro såsom egande ändamål i sig sjelf. Men det att hafva ändamål i sig sjelf är att vara fri och oberoende af sinneverldens naturnödvändighet, och med afseende härpå framträder det kategoriska imperativet såsom en frihetslag i den meningen, att det bestämmande hos lagen icke är något för den lagbundna viljan främmande eller yttre ändamål, utan ett inre nemligen hennes egen förnuftiga natur. Sådant måste ock det kategoriska imperativet vara, om det skall kunna tjena till förklaringsgrund för pligten såsom en handling, som har sitt moraliska värde icke i det åsyftade resultatet, som derigenom skall vinnas, utan i maximen, enligt hvilken hon beslutes. Detta är nemligen icke tänkbart, om icke maximen eller viljans princip är ändamål i sig sjelf och på grund deraf kan fritt och oberoende af handlingens utgång och hvarje derigenom åstadkommen effekt göra sig gällande. Endast härigenom har sjelfva grunden för handlingens moraliska uppskattning det absoluta moraliska värde, som enligt honom skall tillerkännas henne så vida, som hon är pligt.

Genom den första af de två formler, om hvilka vi talat, är framhållet att pligten är inom det rättas verld lika individuelt bestämd till sin form, som ett fenomen eller sinligt ting är inom fenomenverlden eller sinneverldens natur; och genom den andra, att den natur, till hvilken pligten och den goda eller förnuftiga viljan höra, icke är underkastad den mekaniska nödvändighet, som beherskar hela sinneverldens natur, utan tvärtom från sig utesluter allt, som icke är ändamål i sig sjelft och sålunda fri orsak. Genom dessa bestämningar är dock icke viljans sjelfbestämning på ett alldeles otvetydigt sätt framställd såsom oinskränkt. Hon är nemligen i båda formlerna fattad såsom stående under lagen så, som allting i sinneverldens natur står under naturlagen, och så, som viljan kan stå under ett ändamål, som är eller tillhör en natur, låt vara den förnuftiga, och derigenom tjenar till

objektiv grund för viljans sjelfbestämning. Men den lag, ur hvilken pligten såsom den goda viljans yttring, skall kunna förklaras, får icke ställa viljan under något annat, emedan hon i sådant fall icke skulle vara utan inskränkning god. Derföre måste frågan om ändamålets förhållande till viljan eller till hvarje förnuftigt väsen upptagas och på ett afgörande sätt besvaras. Det första, som härvid bör märkas, är att hvarje förnuftigt väsen såsom sjelfbestämmande vilja i någon mon är gifvet, om dess lag är en konstitutiv lag och en frihetslag; ty i det afseende, hvari hon framträder såsom konstituerande bestämningar och såsom fri orsak, hvilken alltid innebär ändamålets identitet med lagen, kan hon icke vara bestämd genom något annat än sig sjelf. Men härtill kommer att hvarje förnuftigt väsende såsom ändamål i sig sjelf måste tänkas såsom subjekt för alla ändamål. Häri ligger, att den förnuftiga naturen hos väsendet, genom hvilken det är ändamål i sig sjelft och sjelfbestämmande, såsom identisk med lagen eller objektivt utgör den högsta bestämmande eller inskränkande bestämningsgrunden för alla tillfälliga eller subjektiva ändamål. Den viljans princip, som härigenom är gifven, är idéen om hvarje förnuftigt väsendes vilja såsom tillika allmänt lagstiftande. Af idéen om hvarje förnuftigt väsendes vilja såsom allmänt lagstiftande följer den tredje af de ofvan angifna speciella formlerna för det kategoriska imperativet. Deraf får ock pligtens nödvändighet sin fullständiga förklaring. Af öfverensstämmelsen mellan hvarje viljas egèn lagstiftning å ena sidan och den allmänna lagstiftningen å den andra samt af lagstiftningens utsträckning till alla ändamål följer nemligen handlingens nödvändighet i alla afseenden. Af den lagstiftande viljans oinskränkta sjelfbestämning följer att den handling, som är pligt, icke kan framgå af något annat intresse än det moraliska, som ligger i aktningen för den af viljan stiftade lagen. Såsom i sig sjelf rätt eller förnuftig och såsom bestämmande alla särskilda ändamål till en rätt form är den af viljan stiftade lagen, som till-

lika är den allmänna förnuftslagen, en rättslag, med hvilken benämning vi här tydligen icke mena en juridisk lag, utan en sådan lag, som i sig sjelf förnuftig gifver förnuftets form åt det, som af honom bestämmes.

Viljans sjelfbestämning kallas af Kant med afseende derpå, att hon är viljans egen sjelfständiga och fullständiga lagstiftning, viljans avtonomi i motsats mot hennes heteronomi, hvilken innebär viljans bestämdhet af något annat än hennes egen af henne sjelf stiftade förnuftslag. Försöker man att på något sätt afvika från grundsatsen för viljans avtonomi, så kan man icke förklara pligten. Frågan om viljans avtonomi eller heteronomi är sålunda afgörande för hela den etiska uppfattningen af menniskans lif. Att så är har Kant på det bestämdaste sätt yrkat. Särskildt har han framhållit det vid bedömandet af föregående etiska åsigter. För att visa, huru stor vigt Kant lägger på det stränga fasthållandet vid viljans avtonomi, anföra vi ett yttrande ur hans "Grundläggning till sedernas metafysik". "Man såg", säger Kant, "menniskan genom sin pligt bunden vid lagar; men man kom icke på den tanken, att den lagstiftning, hon var underkastad, var *endast hennes egen* och likväl *allmän*, och att hon blott är förbunden att handla efter sin egen, men i anseende till naturändamålet allmänt lagstiftande vilja. Ty om man tänkte sig henne blott såsom underkastad en lag (hvilken det ock må vara), så måste denne föra med sig något slags intresse såsom lockelse eller tvång, emedan han icke såsom lag utgick från *hennes* vilja, utan denna af *något annat* lagenligt nödgades att handla på ett visst sätt. Men genom denna alldeles nödvändiga slutledning var allt bemödande att finna en högsta grund för pligten oåterkalleligen förspildt. Ty man fick aldrig pligt, utan handlingens nödvändighet på grund af ett visst intresse. Detta kunde nu vara ett eget eller ett främmande intresse. Men då måste imperativet i hvarje fall blifva hypotetiskt och kunde icke duga till moraliskt bud".

Idéen om hvarje förnuftigt väsendes vilja såsom allmänt lagstiftande leder äfven till tanken på ett ändamålens rike

Med ett rike menar Kant flere förnuftiga väsendens systematiska förbindelse genom gemensamma lagar. Såsom alla hvar för sig stiftande lagar öfverensstämmande med den allmänna praktiska förnuftslagen stå alla förnuftiga väsenden under en gemensam lag och i förbindelse med hvarandra. Då vidare hvarje förnuftigt väsende är ett subjekt för alla ändamål, så utgöra just dessa ändamål såvida, som de äro bestämda af lagarne, det, hvari förbindelsen eger rum. Ändamålen åter äro först de förnuftiga väsendena såsom ändamål i sig sjelfva, men vidare äfven de särskilda ändamål, som hvar och en kan sätta för sig. Alla dessa ändamåls förbindelse till ett helt genom lagar konstituerar ändamålens rike. Ett sådant ändamålens rike är visserligen blott ett ideal, en de förnuftiga väsendenas verld, som tänkes komma till stånd genom alla medlemmarnes lagstiftning under ett öfverhufvud. Dock är denna förnuftsverld icke blott fattlig efter analogien med naturens rike, utan ett ändamålens rike, om ock blott relativt, skulle verkligen komma till stånd genom de maximer, hvilkas regel det kategoriska imperativet föreskrifver alla förnuftiga väsenden, om dessa maximer allmänt följdes. Men fastän detta icke kan väntas, så gäller dock det kategoriska imperativet med afseende på detta möjliga rike med bud att handla efter de maximer, som tillkomma en allmänt lagstiftande medlem i ett blott möjligt ändamålens rike. Det, som drifver till ett sådant handlingssätt, är aktningen för idéen om ett förnuftsrike gifvet genom lagen. Det, som menniskan vinner genom handlandet efter det ifrågavarande budet, är värdigheten att vara en lagstiftande medlem i ändamålens rike. Häri ligger ock värdigheten till den lycksalighet, som måste tillkomma hvarje rätt medlem i ett rike, der alla ändamål äro bragta i samstämmighet med hvarandra. Men sedligheten är oberoende af denna lycksalighet och består i handlingarnes förhållande till viljans avtonomi eller till den möjliga allmänna lagstiftningen genom hennes maximer.

Om nu lagen, som tjenar till förklaringsgrund för pligten, måste vara stiftad af en sjelfbestämmande vilja, som bestämmer

sig till den allmänna förnuftslagen, så är härigenom redan gifvet, att viljan förutsättes för lagen, samt att avtonomien är en väsentlig bestämning hos henne. Men man måste fråga efter den egenskap, genom hvilken viljan kan utöfva den kausalitet, som ligger i lagstiftningen. Denna egenskap är friheten, hvilken först och främst såsom negativ innebär, att viljan kan verka oberoende af främmande orsaker, och för det andra såsom positiv är kausalitet efter oföränderliga lagar, ehuru af annan art än de till sinneverlden hörande. Den sistnämnda kausaliteten kan icke vara något annat än viljans förnuftiga sjelfbestämning eller avtonomi, ur hvilken åter sedligheten följer.

Ur praktisk synpunkt fordras således friheten såsom förutsättning för sedligheten. Den teoretiska undersökningen stadnar, såsom ofvan är nämndt, vid frihetens tänkbarhet, och längre kan hon icke heller med tillhjelp af de praktiska bestämningarne föras framåt. För det praktiska syftet behöfves icke någon annan bevisning än den, som ligger i medvetandet att icke kunna handla annat än under frihetens idé. Den, som har detta medvetande, han är i praktiskt hänseende verkligen fri; ty för honom gälla alla lagar, som äro oskiljaktigt förbundna med friheten, alldeles så, som om hans vilja äfven i sig sjelf vore bevisad vara fri genom grunder, som inom den teoretiska filosofien erkändes såsom giltiga. Men hvarje förnuftigt väsende, som har en vilja och således är praktiskt, måste anse sig sjelft såsom grund till sina principer, och följaktligen anse sig såsom fritt. Härmed är gifvet att ett förnuftigt väsendes vilja endast under frihetens idé kan vara en egen vilja. Derför måste i praktiskt afseende friheten tilläggas alla förnuftiga väsenden.

På den öfversinliga kausalitet, som ligger i friheten, beror ytterst det kategoriska imperativets möjlighet. Genom friheten tillhör viljan förståndsverlden och är hon bestämd af dennas lagar. Genom sin lägre begärförmåga tillhör hon sinneverlden. Förståndsverlden är i det hela grund till sinneverlden och till hennes lagar. Såsom intelligens erkänner sig menniskan stå under förståndsverldens eller förnuftets lagar, fastän hon å

andra sidan är ett till sinneverlden hörande väsende, och sålunda framträda förståndsverldens lagar för menniskan såsom imperativer. Längre kan man icke gå i imperativets förklaring. Huru friheten är möjlig, kan icke förklaras; enligt Kant upphör all förklaring, der bestämdheten efter naturlagar upphör. Det återstår då endast försvar för antagandet af friheten genom vederläggning af de invändningar, som mot detta antagande göras. Det hufvudsakliga härvid är den riktiga uppfattningen af de gifna förhållanden, som icke utan frihetens antagande kunna förklaras, i förening med uppvisandet af grundlösheten i påståendet, att frihetens antagande leder till motsägelse. I förra afseendet är det samvetet och ångren samt bedömandet af andras handlingar under förutsättning af deras tillräknelighet jemte bestraffandet af vissa brottsliga handlingar under förutsättning af deras straffbarhet, som Kant förnämligast framhåller. I senare afseendet är åter åtskilnaden mellan förståndsverlden och sinneverlden den hufvudpunkt, vid hvilken han binder argumentationen mot den påstådda motsägelse, till hvilken frihetens antagande skulle föra. Enligt Kant faller påståendet, att friheten leder till motsägelse, så snart man icke längre tänker sig friheten och den fria viljan höra till sinneverlden, utan hänför dem till förståndsverlden. Såsom hörande till förståndsverlden äro de nemligen icke underkastade sinneverldens vilkor och lagar, och från den strid, i hvilken friheten står med den mekaniska nödvändigheten i sinneverlden är det, som det ifrågavarande påståendet utgår. På detta sätt anser sig Kant hafva afvärjt de angrepp, som blifvit riktade mot läran om den menskliga viljans frihet, och derigenom tillika visat friheten vara en fast grund för förklaringen af det kategoriska imperativet och följaktligen äfven för sedligheten i det hela.

Då vi sålunda kommit fram till den yttersta grunden för sedligheten, anse vi oss böra se tillbaka på de bestämningar, som Kant tillagt den sedliga viljan, och på den betydelse han gifvit åt dessa. En granskning af de nu gifna bestämningarne bör nemligen medföra någon insigt i deras duglighet eller odug-

lighet till förklaring af det sedliga lifvet hos menniskan eller till grunder för besvarandet af frågorna, huru förnuftet kan vara tillräcklig bestämningsgrund för viljan, och hurudan den form af lif är, som menniskan får, när hon följer sedelagen, och som följaktligen kan erkännas vara sedlig. Den granskning, som vi ur nu nämnda synpunkt gå att företaga, har i första rummet att framhålla det, som i Kants redan framstälda lärosatser om sedligheten måste erkännas vara ostridigt rätt. Derefter skola de väsentliga bristerna angifvas, och deras anledningar och hinderliga följder framställas.

Af det, som synes oss ostridigt rätt i Kants lära om sedligheten, ställa vi i främsta rummet det yrkandet, att sedligheten icke kan tänkas, om det icke finnes något, som utan inskränkning är godt, och att detta måste på något sätt framträda i menniskans vilja såsom ett godt utan inskränkning i den meningen, att det icke under några förhållanden eller i något afseende kan vara eller blifva ett ondt. Utan ett sådant rent godt i menniskans vilja är det icke möjligt att få någon fast gränsskilnad mellan det goda och det onda, och i följd deraf blifver sjelfva sedligheten endast till graden skild från osedligheten, såsom en bättre form af det sinliga lifvet från en sämre. Men den oväsentliga skilnad, som sålunda antages, upphäfves, så snart man på allvar frågar efter den grund, på hvilken man bygger antagandet af den ena sinliga lifsformens eller utvecklingsgradens företräde framför den andra med afseende på deras värde och betydelse för menniskan. Vid den undersökning, som framkallas af nämnda fråga, visar det sig nemligen, att hvarje tänkbar grund för skiljandet mellan godt och ondt under den gjorda förutsättningen är tillfällig och godtycklig. Följden häraf är att det, som i vissa fall och ur en viss synpunkt visar sig vara godt, i andra fall och från en annan synpunkt framträder såsom ett ondt. Men finnes det i menniskans vilja och handlande ingenting annat än det, som efter omständigheterna är än godt än ondt, så finnes det icke heller något, som svarar mot sedlighetens begrepp. Vidare anse vi det vara ostridigt,

att det rent goda måste vara en inre och absolut, icke en yttre och relativ bestämning hos det väsende, i och för hvilket det skall vara godt. Det rent goda kan icke vara till annorlunda än såsom utgörande sjelfva väsendet hos det subjekt, för hvilket det skall vara ett rent godt. Såsom ett rent godt har det då ock sitt värde i sig sjelft. Att det rent goda icke kan vara till såsom en inre och absolut bestämning hos ett väsende utan att hafva sin grund i detta väsende, anse vi äfven vara obestridligt. Väsendet kan sålunda icke hos sig hafva något rent godt utan att vara bestämdt i och genom sig sjelft och sålunda vara sjelfständigt. Det rent goda är följaktligen ett sjelfständigt väsendes inre bestämdhet eller med afseende derpå, att hvarje sjelfständigt väsende är lefvande, dess inre lif. Något annat än det, som utgår från det sjelfständiga väsendets egen lifsprincip och har den form, som hör till dess inre lif, kan icke vara ett rent godt för detta väsende. Ett inre sjelfbestämdt lif är sålunda det rent goda. Finnes det icke något inre sjelfbestämdt lif hos menniskan, så finnes det icke heller hos henne något rent godt och icke någon sedlighet. Att sedlighet finnes såsom en ovilkorlig fordran hos menniskan, och att denna fordran visar närvaron i hennes vilja af ett rent godt, det har Kant i sin utredning af pligtens begrepp och bestämningar strängt bevisat. Pligten måste då hänvisa på ett inre sjelfbestämdt och lagbundet viljelif hos menniskan och hafva sin grund i viljan och sin form gifven i och genom den sjelfbestämda viljans lag. Pligten är handlingen, såvida som hon hör till det inre sjelfbestämda och lagbundna viljelifvet och är bestämd i och genom detta. Sedligheten är det menskliga viljelifvets form, såvida som denna är sjelfbestämd. I det inre sjelfbestämda viljelifvet kan ingenting ingå utan att hafva formen af sedlighet. Antagandet, att något skulle kunna höra till detta lif och icke hafva sedlighetens form, skulle vara lika orimligt, som antagandet, att något skulle finnas i det menskliga förståndet utan att hafva dess former. I det nu framstälda förhållandet ligger, att menniskan icke kan hvarken

lockas eller tvingas till sedlighet, eller att hon icke kan vara eller blifva sedlig utan att sjelf vilja det, samt att detta gäller icke blott om sedligheten i det hela, utan ock om hvarje moment i sedligheten. Då det nu, såsom Kant fullständigt ådagalagt, icke finnes någon sinlig bestämningsgrund, som icke är en yttre och relativ bestämning hos menniskans begärförmåga eller sinliga vilja, måste menniskan för att kunna vara sedlig slita sig lös från alla sinliga bestämningsgrunder och derigenom vinna den negativa friheten eller oberoendet af sådana bestämningsgrunder. Att hon det oaktadt har att fästa ett intresse vid dessa, såvida som de äro sinliga ändamål, betyder för Kant endast, att hon skall bestämma dem eller åt dem gifva förnuftets form genom deras inskränkning. Häri ligger sålunda icke att hon skall göra dem till sin viljas bestämningsgrunder, utan att hon tvärtom skall göra sin sjelfbestämda vilja till bestämningsgrund för dem och sålunda till den högsta bestämningsgrunden. Men härtill fordras att hennes vilja skall vara positivt fri eller sjelfbestämmande eller lagstiftande. Fattar man denna sjelfbestämning blott från den sidan, att hon betecknar det förnuftiga väsendet såsom sjelft varande grunden till alla sina bestämningar, så måste det ock medgifvas, att sjelfbestämningen icke tillkommer blott några förnuftiga väsenden, utan är en väsentlig bestämning hos det förnuftiga väsendet såsom sådant. En nödvändig följd häraf är, att allt, som är gifvet i och genom denna sjelfbestämning icke blott tillhör ett förnuftigt väsende, utan är gemensamt för dem alla. Såvida, som det hos menniskan finnes en viljans sjelfbestämning eller lagstiftning, som jemte det hon är viljans egen tillika är allmänt förnuftig, är det ock ådagalagdt, att viljan tillhör en verld, inom hvilken sjelfständighet icke är sjelfviskhet, utan samstämmighet med det hela och med alla väsenden, som tillhöra detta hela. Att detta hela icke är sinneverlden, utan förnuftsverlden följer deraf, att, såsom Kant visat, alla sinliga praktiska grundsatser ytterst hafva sin grund i sjelfviskheten.

Sammanfatta vi hvad vi hos Kant nu funnit vara fullt utredt och strängt bevisadt om sedligheten, så kunna vi säga, att han riktigt angifvit de första formela bestämningarne hos sedligheten och uppvisat dessas nödvändighet. Vi mena härmed, att han angående pligten eller den sedliga handlingen visat, att denna måste vara en inre bestämning hos viljan eller ett moment i hennes inre lif, angående lagen, att han måste vara ovilkorligt bjudande och sålunda utgöra viljans i sträng mening nödvändiga form, samt angående viljan sjelf, att hon måste vara fri eller oberoende och sjelfbestämmande, hvilket hon icke kan vara utan att vara förnuftig och såsom sådan samstämmig både inom sig sjelf och med alla förnuftiga väsenden. Härtill kunna vi lägga en erinring om det sammanhang, som Kant uppvisat mellan pligten, lagen och viljan i det, att pligten är lagens fordran och lagen är stiftad af viljan, samt om den häraf gifna följden, att lagen är viljan sjelf såsom form för sin verksamhet och pligten viljan sjelf i en viss inre bestämning eller på ett visst sätt i och genom sig sjelf bestämd. Fattas den goda viljan i den form, som genom de nu nämnda bestämningarne är gifven, så kan hon tänkas såsom en vilja, som i sig sjelf är rent god och såvida, som hon bibehåller samma form, icke kan blifva ond, eller med andra ord tänkas såsom en förnuftig vilja.

Vända vi oss nu till det bristfälliga i Kants förut framstälda lärosatser om sedligheten, så hafva vi först att fästa uppmärksamheten vid den i ögonen fallande grundbristen, nemligen bristen på innehåll i den sedliga viljan. Anledningen till denna brist är tydligen gifven deri, att Kant icke kunde på teoretisk väg komma till annat resultat än det, att allt innehåll hos menniskan var sinligt, och att det sålunda icke fanns något förnuftigt innehåll hos henne. Nu har visserligen Kant antagit, att det, som icke kunde fattas af förståndet i vetandets form, likväl kunde vara föremål för en praktisk tro. Men äfven med tillhjelp af den praktiska tron kommer man icke längre än till formela bestämningar, som tilläggas antingen viljan så-

som det praktiska förnuftet eller själen såsom odödlig i en gränslös fortgång mot ett oupphinneligt mål eller Gud såsom det moraliska rikets öfverhufvud, den allvetande domaren öfver menniskans dygd och den allsmägtige gifvaren af lycksalighet i det mått, hvartill hvar och en genom sin dygd är värdig. För Kant visade det sig alldeles omöjligt att hos menniskan antaga ett förnuftigt innehåll, emedan menniskan enligt honom icke hade någon förnuftig receptiv förmåga. Derför kunde Kant icke heller tillerkänna menniskan någon moralisk känsla såsom förmåga eller något moraliskt sinne. Den enda moraliska känsla, som enligt Kant finnes, nemligen aktningen för sedelagen, fattas af honom såsom en verkan på menniskans sinne och vilja, icke såsom en yttring af en känsloförmåga. Men det är för Kant alldeles gifvet, att förståndet icke kan fatta något annat innehåll än det, som är gifvet i känslan. Häraf följer nu att sedligheten eller menniskans inre sjelfbestämda lif icke kan blifva mer än en form. Väl kan det synas så, som skulle Kant vilja tillägga sedligheten ett innehåll, då han fattar sedelagen såsom naturlag samt låter honom bjuda aktning för hvarje menniska såsom ändamål i sig sjelf och konstituera ett ändamålens rike; men att ett verkligt innehåll dermed icke är gifvet, visar sig redan af det ofvan anmärkta förhållandet, att det blott är i anseende till sin form, som naturen kan tjena såsom ett slags förebild vid uppfattningen och bedömandet af det, som tillhör den intelligibla verlden. Detsamma visar sig äfven vid betraktelsen af menniskan såsom person eller såsom ändamål i sig sjelf, såvida det, som kan fattas hos sjelfva väsendet såsom personlighet, icke är något mer än frihet eller sjelfbestämning i ofvan angifna formela betydelse. Slutligen är det klart, att, om det väsende, som är ändamål i sig sjelft, icke såsom sådant är bestämdt till sitt innehåll, utan endast till sin form, så kan icke heller ändamålens rike gifva något mer än en form, som visserligen är en ordning för många former, men saknar allt egentligt innehåll. Med afseende på sedligheten tänkt såsom det inre sjelfbestämda lifvet hos menniskan

har den anmärkta bristen den betydelsen, att hon blifver något, som icke i och för sig kan vara verkligt. Till verklighet fordras nemligen både form och innehåll. Då man nu icke kan tänka det praktiska förnuftet såsom i sig sjelft blott form hafva de sinliga ändamålen till innehåll, så återstår ingen annan möjlighet än den, att tänka detsamma, såvidt det för menniskan är till, nemligen i och genom sedelagen, vara den för menniskan kända formen för en verklighet, som till sitt innehåll är henne fullkomligt obekant. Men då detta obekanta innehåll icke på något sätt ingår i menniskans medvetande och vilja, så qvarstår anmärkningen hvad menniskans inre lif angår, och dettas verklighet är sålunda icke uppvisad, äfven om man antager, att den förnuftiga verkligheten i och för sig skulle vara det. Den anmärkta omöjligheten af det sedliga lifvets verklighet hos menniskan under förutsättning, att detta lif såsom hennes lif blott har form men icke innehåll, innebär icke något skäl till förnekelse af de faktiska utgångspunkterna för Kants lära om sedligheten, utan endast ett bevis derpå, att det i de allmänna förutsättningar, från hvilka han utgick, fanns något, som hindrade honom från att gifva en fullständig förklaring af sedligheten från den synpunkt, från hvilken han fattade henne såsom den menskliga viljans inre sjelfbestämda förnuftiga lif. Fasthåller man nu, att sedelagen är den af menniskan kända formen för en verklighet, hvilkens innehåll är henne obekant, så måste man fortgå till frågan om det förhållande, i hvilket det sinliga hos menniskan kommer att stå till den sålunda fattade sedelagen. Sedligheten måste nemligen såvida, som hon skall omfatta hela menniskan, alltid medföra något det sinligas förhållande till sedelagen eller någon dess bestämdhet af honom. Klart är att den sedliga verksamhetens uppgift i allmänhet måste vara att gifva förnuftets form åt det sinliga hos menniskan. Men detta kan tänkas ske på tvenne olika sätt. Det ena är det sätt, som blifver nödvändigt, om man i sträng mening fordrar, att förnuftets form skall rentaf sättas i stället för den form, som det sinliga af naturen har,

och består i upphäfvandet af det sinligas omedelbara form. Men detta innebär tillika upphäfvandet af det sinliga innehållet, hvilket icke kan vara till utan sin sinliga form. Det andra sättet består deri, att det sinliga eller närmare bestämdt de sinliga maximerna och de sinliga ändamålen inskränkas så mycket, att de icke strida mot sedelagen och förnuftet såsom sjelfändamål. Inom den sfer, som efter inskränkningen återstode, skulle den sinliga maximen fritt få göra sig gällande och det sinliga ändamålet obehindradt få eftersträfvas, ehuru visserligen icke för den lust och böjelse och det intresse, som de väcka, utan för det, att deras frihet inom de bestämda gränserna icke i något afseende strider mot förnuftet och sedelagen, utan till och med kan undanrödja hinder och svårigheter vid sedelagens efterlefnad. Men om man genom att förfara på det förstnämnda sättet skulle åtminstone allvarligt bemöda sig om sedligheten och sålunda hafva sedelagen till sin viljas maxim, men utförandet efter dessa maximer visar sig vara omöjligt, så har genom det andra sättet att gå tillväga visserligen en möjlighet blifvit beredd till ett utförande, men maximens eller viljans renhet har deremot icke kunnat bevaras. Att så är röjer sig deri, att man i det sistnämnda fallet icke kan undgå att vid sidan af det, som i sträng mening är pligt eller ovilkorligt fordradt, ställa något, som är blott tillåtet eller ock blott såsom ett handlingssätt bland flere möjliga endast vilkorligt fordradt. De båda motsatta utvägar, om hvilka vi nu talat, skilja sig sålunda deri, att den enas mål är den heliga viljan och en fullkomlig och osinlig natur, den andras åter den sedliga vilja, som i förhållande till begärförmågan är herskande, och den sinliga natur, som är underordnad under förnuftet och derigenom är en afbild af den fullkomliga naturen. I båda fallen måste Kant stadna vid det negativa resultatet, att sedelagen fordrar de sinliga bestämningsgrundernas upphäfvande, men icke kan sätta annat än en blott formel och följaktligen abstrakt bestämningsgrund i deras ställe. I det senare fallet närmar sig sedelagen till formen af en juridisk lag i de momenter, der något

tillåtet, som icke omedelbart fordras, måste antagas, hvilket förhållande af Schleiermacher blifvit anmärkt.

Med sedelagens och det praktiska förnuftets brist på innehåll och med deras negativa förhållande till det sinliga hos menniskan står en annan brist i nära sammanhang. Vi mena bristen på enhet i och af de särskilda förnuftiga viljorna. Att Kant icke förbisett nödvändigheten af en sådan enhet kan man finna af hans lära om det moraliska riket eller ändamålens rike. Deri, att hvarje medlem i detta rike skall vara allmänt lagstiftande, och deri, att den lag, som stiftas af hvarje särskild vilja, öfverensstämmer med den allmänna förnuftslagen, framträder onekligen ett sammanhang, som icke är fullt tänkbart utan en verklig enhet. Men då Kant icke kan tänka sig sammanhanget i den osinliga verlden eller förnuftsverlden annorlunda än efter analogien med sammanhanget i sinneverlden, så visar sig redan häri, att man hos honom icke kan vänta en sådan utredning af frågan om sammanhanget mellan viljorna, som förutsättes för uppvisandet af deras verkliga enhet, eller af det förhållandet, att den ena ingår såsom bestämning hos den andra. Då nu menniskan enligt Kant icke fattar det förnuftiga väsendet under någon annan form än viljans eller det praktiska förnuftets, så finnes öfverhufvud ingen möjlighet att tänka de förnuftiga väsendena såsom utgörande ett system, hvars särskilda momenter såsom bestämningar ingå i hvarandra och i det hela samt å andra sidan hvart för sig hafva det hela och de öfriga momenterna till sina bestämningar. Särskildt med afseende på viljan betyder denna frånvaro af enhet, att hvarje vilja för att vara en egen vilja måste utesluta de öfriga ifrån sig och endast genom sin och deras öfverensstämmelse med det allmänna förnuftet kan stå i öfverensstämmelse med dem. Derför kan Guds vilja såsom en individuel personlig vilja icke af Kant antagas såsom en förnuftig praktisk bestämningsgrund i menniskans vilja. Derför kan icke heller menniskans kärlek till sin nästa godkännas såsom moraliskt motiv förr, än han blifvit skeletterad och kan framställas såsom en allmän regel,

som har sin grund i det allmänna praktiska förnuftet. Då nu de särskilda viljorna såsom varande hvar för sig en egen vilja på nu angifna sätt utesluta hvarandra, ligger det nära till hands att fatta dem såsom rättssubjekter i juridisk mening, hvilka stå under en allmän lag, som negativt bestämmer dem alla och genom begränsningen af hvars och ens rättssfer dem emellan inför en yttre ordning, i hvilken hvarje subjekt kommer i rätt förhållande till alla de andra genom sin och deras öfverensstämmelse med den allmänna lagen. Huru litet en sådan rättsordning svarar mot de bestämningar, som Kant uppvisat såsom väsentliga hos sedligheten, är af sig sjelft klart. Det anmärkta förhållandet innebär dock ingenting, som kan göra dessa bestämningar tvifvelaktiga, utan lemnar endast ett bevis på behöfligheten af en fullständigare insigt i förnuftets väsende för genomförandet af samma bestämningars förklaring. Af den ofullständighet, som hos Kant finnes i uppfattningen af förnuftet och af honom ansågs omöjlig att afhjelpa, följer äfven att det fullkomliga förnuftiga väsendet icke kan blifva föremål för någon närmare undersökning och bestämning. Det, som angående detta väsende, hvilket tydligen betecknas med den heliga viljan, i främsta rummet behöfver bestämmas, är den åtskilnad, som eger rum mellan detta väsende såsom fullkomligt och de öfriga såsom ofullkomliga. Särskildt med afseende på viljan uppstår då den frågan, om man kan säga det fullkomliga väsendet vara eller hafva en vilja i samma mening som de ofullkomliga väsendena, eller om man, likasom Kant frånkänner sådana bestämningar, som intresse, imperativ och pligt, all betydelse med afseende på en helig vilja, så ock måste afstå från att med benämningen vilja beteckna det fullkomliga väsendet, när det är fråga om, hvad detta väsende är inom sig sjelft och icke såsom tänkt i förhållande till andra. Om man icke i detta afseende iakttager nödig varsamhet, kan man lätt göra sig skyldig till det felet att tillägga det fullkomliga väsendet sådana från det ofullkomliga väsendet öfverflyttade bestämningar, som innebära ofullkomlighet och således strida mot det full-

komliga väsendets begrepp, I ett fall ligger ett sådant felsteg nära till hands. Kant antog, att menniskans vilja kunde vara orsak till syftemålsförnimmelsens verklighet och att hon derigenom sjelf gaf sig sina bestämningar. I den menskliga viljans begrepp ligger sålunda en produktion, mot hvilken ingenting är att invända, när hon hänföres till ett väsende, som har tiden till sin form och står i förhållande till ett material, på hvilket den producerande verksamheten kan riktas. Men om det antages, att produktionen är en fullkomlighet hos viljan och såsom sådan skall tilläggas den heliga viljan och det fullkomliga väsendet, så kan man icke undgå att införa tidsföljd och dermed ändlighet och ofullkomlighet i det väsende, som skulle vara det fullkomliga.

Af de anmärkningar, som vi med anledning af de anmärkta bristernas betydelse såsom anvisningar på det, som för sedlighetens förklaring efter Kant återstod att göra, något utförligare framstält, visar sig lätt att, såsom vi förut anmärkt, grundbristen i Kants lära om sedligheten är den, att han icke kan uppvisa något innehåll i den sedliga viljan eller det praktiska förnuftet. Deraf följa å ena sidan de svårigheter, med hvilka det är förenadt att från Kants ståndpunkt uppvisa det sedliga lifvet såsom ett verkligt inre lif, såsom ett samlif i det inre med andra menniskor och såsom innerst bestämdt af Guds heliga och personliga vilja. Deraf följer ock å andra sidan tendensen till formalism och negation och till ett yttre rättsförhållande mellan de särskilda viljorna.

Det resultat, till hvilket vi genom granskningen af Kants förut framstälda etiska läror kommit, är sålunda, att han väl angifvit formela bestämningar hos handlingen, lagen och viljan, som fordras för sedligheten, men att han icke kunnat fatta sedligheten såsom ett innehållsfullt och derigenom verkligt inre lif. Häraf följer att de frågor, till hvilkas framställning och besvarande vi nu hafva att fortgå, nemligen om förnuftet såsom motiv för menniskans vilja och om den form, som det menskliga lifvet får genom sedelagens efterföljelse, icke af Kant

kunnat få en tillfredsställande utredning. Vi skola derför blott i största korthet antyda de svar, som han på dessa frågor lemnar.

Frågan, huru förnuftet kan vara tillräcklig bestämningsgrund för viljan, är egentligen densamma, som frågan, huru menniskan kan vara fri i sitt viljelif. Ty såvida, som menniskan är bestämd af förnuftet, är hon äfven både oberoende af sinligheten och sjelfbestämd. Det är dock icke fråga om att uppvisa, huru friheten öfverhufvud kan vara en bestämning hos menniskans vilja, hvilket icke kan visas, utan endast att utreda, huru förnuftet under förutsättning, att det är gifvet hos menniskan, hvilken derigenom är fri, kan ensamt för sig vara tillräcklig bestämningsgrund för hennes vilja och derigenom göra henne fri i hennes handlande i sinneverlden. All fullständig viljebestämning förutsätter enligt Kant en maxim, ett ändamål eller ett objekt för viljan och en driffjeder. Att visa förnuftet vara tillräcklig bestämningsgrund för viljan är sålunda detsamma som att visa förnuftet fastställa en maxim, konstituera ett objekt och gifva en driffjeder. Att förnuftet fastställer en maxim för viljan visar sig i det kategoriska imperativet, hvilket såsom ovilkorligt fordrande icke kan vara en maxim i inskränkt bemärkelse, icke heller ett hypotetiskt imperativ, således öfverhufvud icke en sinlig praktisk grundsats, utan måste hafva sin grund i förnuftet eller vara förnuftet sjelft såsom praktiskt eller såsom sedelag. Att konstituera ett objekt betyder enligt Kant att åt en mångfald gifva den enhet, utan hvilken intet objekt är möjligt. Denna enhet är vidare enligt Kant begreppets enhet. Att konstituera ett objekt är följaktligen att vara grund till det begrepp, genom hvilket en mångfald sammanhålles till ett objekt. Det begrepp, till hvilket det praktiska förnuftet såsom sedelag är grund, är det goda, icke tänkt såsom det angenäma eller det nyttiga, utan såsom det moraliskt rätta. Såsom motsats mot det godas begrepp framträder det moraliskt onda. Såvida, som det goda, hvilket är viljans objekt eller ändamål, konstitueras af det praktiska förnuftets grundsatser,

kan det icke bestå i något annat än lagbundenhetens form. Vill man på något sätt försöka fatta och bedöma menniskans handlingar ur sedelagens synpunkt, så får man använda sinneverldens natur såsom typ för den intelligibla naturen och sålunda antaga, att likasom allt i sinneverlden är lagbundet, likaså äro ock handlingarne till sin form gifna genom sedelagen, och ingen annan handling tillåten än den, som till sin form konstitueras af sedelagen. En driffjeder gifver förnuftet åt viljan derigenom, att det såsom inverkande på henne väcker aktning för förnuftet eller för sedelagen, hvilken aktning visserligen är en känsla och såsom sådan kan vara driffjeder för viljan, men icke är någon sinlig känsla eller känsla af lust, som medför en lockelse och framkallar en böjelse. Aktningen är en verkan af sedelagen, som förödmjukar den sinliga menniskan, men väcker medvetandet om sedelagens höghet och derigenom upplyfter menniskans sinne. Genom sedelagen, som konstituerar det godas begrepp och väcker aktning, bestämmes menniskans pligt eller den handling, som till sin form fordras af viljan, och sålunda är förnuftet tillräcklig bestämningsgrund för viljan. Denna behöfver icke något annat för att känna sin förbindelse och veta, huru hon i hvarje fall bör handla. Att besluta sig till det rätta handlingssättet och derigenom uppfylla sin pligt är den fria eller fritt väljande viljans sak. Men klart är att ett innehåll icke är gifvet genom de nämnda bestämningarne. Den förändrade ordning, i hvilken de förut kända begreppen här framträda, kan icke gifva dem några nya bestämningar. Derföre är sedelagen äfven nu en rent formal grundsats, det goda formen af lagbundenhet och aktningen en känsla utan positivt och reelt innehåll. Att likväl ett sådant behöfves för att tillräckligt bestämma viljan, hafva vi redan förut sökt visa.

Den form, som menniskans lif får genom sedelagens efterföljd, kan först och främst betraktas såsom en hennes egen viljas bestämdhet, vidare såsom form för hennes verksamhet och slutligen såsom viljeverksamhetens resultat. Den bestämdhet eller beskaffenhet, som viljan sjelf vinner genom att besluta sig

till sedelagen och hålla sig fast vid honom, är värdigheten att vara en medlem i det moraliska riket, eller till lycksalighet. Från en annan sida sedd är denna värdighet dygden såsom kraft till oafbrutet bekämpande af de sinliga böjelserna och sålunda äfven till sjelfbestämning. Dygden är dock icke blott kraft, utan äfven den sinnesförfattning, i hvilken kraften till strid mot begären har sin grund. Sålunda fattad är dygden den goda, ehuru icke den heliga, utan den mot begären stridande viljans form. Den verksamhet, som följer sedelagen, bör vara en fortgång i det goda, i hvilken hvarje handling för sig tagen är ett förverkligande af det goda och i sitt sammanhang med de öfriga handlingarne på grund af det goda, som redan är genom föregående handlingar förverkligadt, i högre grad förverkligar det goda och derigenom gör en ännu högre grad af det godas verklighet möjlig att åstadkomma genom en efterföljande handling. Men såvida, som verksamheten tillhör en vilja, som strider mot begären, är hon ock sjelf en fortgående strid mot dem. Denna negativa sida i den praktiska verksamheten är den enda, som Kant strängt taget kan erkänna, och derför blifver ock fortgången i verksamheten ett allt fullständigare upphäfvande af alla sinliga begär såsom bestämningsgrunder för viljan. Men då viljan icke kan fullt frigöras från alla sådana bestämningsgrunder, kan menniskan endast i oändlighet närma sig friheten från begären såsom den rena dygdens oupphinneliga mål. Något verkligt närmande till ett oupphinneligt mål kan dock icke ega rum. Derför kan icke heller sedelagens efterföljelse, sådan denna fattas af Kant, åt menniskans verksamhet gifva formen af fortgång i det goda från lägre till högre grad. Resultatet af menniskans verksamhet efter sedelagen bör vara hennes högsta godas verklighet i och för henne. Menniskans högsta goda är enligt Kant, såsom vi förut funnit, lagbundenhetens form eller från en annan sida dygden eller värdigheten till lycksalighet. Men detta är dock icke mer än det högsta momentet i det goda, och sålunda icke det högsta goda såsom det fullständiga eller alltomfattande goda. Till

detta fordras tydligen äfven den lycksalighet, till hvilken den dygdige är värdig. Då nu menniskan icke sjelf får eftersträfva lycksaligheten, återstår för Kant ingen annan från hans synpunkt rimlig utväg än att låta Gud tilldela hvarje menniska lycksalighet i proportion efter hennes dygd eller värdighet. Verksamhetens gränslösa fortgång visar behofvet för henne af en gräns gifven genom ett positivt och reelt innehåll, hvars förverkligande kunde utgöra verksamhetens ändamål. Ofullständigheten i det goda, som vinnes genom sedelagens efterföljelse, visar, att menniskans högsta goda måste innefatta något mer än det, som hon kan gifva sig sjelf genom sin egen fria vilja och verksamhet.

De svar, som Kant gifvit på frågorna om förnuftets tillräcklighet såsom bestämningsgrund för viljan och om den form, som menniskans lif får genom sedelagens efterföljelse, ådagalägga, att någon fortgång från de formela bestämningar, som han uppvisat såsom väsentliga hos sedligheten, till de positiva och reela bestämningar, utan hvilka hon icke kan vara verklig, icke för honom är möjlig. Att Kants dygdelära icke innehåller något försök att afhjelpa den nämnda bristen är allmänt kändt och följer äfven af dennas uppgift, som icke var att lägga någon ny grund för sedeläran, utan att bygga på den grund, som redan var lagd genom grundläggningen till sedernas metafysik och kritiken af det praktiska förnuftet. Ännu mindre kan man i Kants rättslära finna något sådant försök.

Det återstår ännu en etisk hufvudfråga att taga i betraktande. Det är frågan om det onda. Inom etiken betraktar Kant det onda, enligt hvad vi ofvan haft tillfälle att framhålla, såsom heteronomi, eller viljans bestämdhet efter sådana bestämningsgrunder, som äro gifna genom begärförmågans förhållande till något yttre, som hos henne väcker en känsla af lust eller olust. Ytterst hänföra sig alla sådana bestämningsgrunder till sjelfkärleken och det i honom liggande begäret efter egen lycksalighet. Såsom objekt hafva vi funnit det onda vara det moraliskt orätta. Men den fråga, som föranleder oss att här sär-

skildt taga det onda i betraktande, är frågan om grunden till det onda eller till menniskans benägenhet att föredraga de sinliga bestämningsgrunderna framför förnuftet. Det, som i Kants redogörelse för denna fråga är af särskildt intresse med afseende på sjelfva grundtankarne i hans etik, är att han icke för det onda antager någon annan grund än viljan. Den nyssnämnda benägenheten till det onda kan nemligen icke hafva sin grund i menniskans sinlighet, icke heller i hennes förnuft såsom sjelfva den lagstiftande förmågan, icke heller i sinlighetens förhållande till förnuftet. Hon måste derför förklaras ur friheten, ehuru icke ur någon handling, som faller inom tiden, utan ur friheten med bortseende från all tid. Detta är nödvändigt, emedan den ifrågavarande benägenheten är en medfödd skuld. Medfödd är hon, ty hon visar sig vid det första bruket af menniskans fria vilja. Skuld är hon, ty menniskan kan icke undgå att tillräkna sig densamma såsom ett ondt. Med afseende härpå kallas detta onda af Kant det radikala onda, emedan det förderfvar alla maximers grund och icke kan utrotas genom menskliga krafter, utan endast undertryckas derigenom, att öfvervigt gifves åt förnuftet såsom bestämningsgrund för viljan. Huru befrielsen från det onda skall kunna vinnas, är visserligen. icke möjligt att fullt förklara, men vi veta, att den sinnesförändring, som utgör sjelfva befrielsens grund, är pligt, och från hennes moraliska nödvändighet kunna vi sluta till hennes möjlighet. Från friheten eller förnuftet såsom grund till det inre viljelifvet hos menniskan måste befrielsen från det onda komma, om det ock från religiös synpunkt visar sig, att menniskan för befrielsens fullständiga vinnande måste söka sluta sig tillsammans med andra till ett religiöst samlif i en kyrka under inflytandet af en förnuftstro på Guds vilja och på den goda principens personifierade idé.

Personligheten var det, hvarpå Kants undersökningar både inom den teoretiska och praktiska filosofiens område i sin innersta grund syftade. Visserligen kunde det inom den teoretiska filosofien synas vara en inskränkning, som det menskliga

medvetandet fick underkasta sig, då all dess kunskap förklarades vara kunskap blott om fenomenet eller företeelser och icke kunna fatta det i och för sig varande. Häri låg likväl å andra sidan gifvet och erkändt, att den verld, som är gifven för menniskan i hennes erfarenhet, är hennes verld och af hennes medvetande får sin enhet och form. All ordning och lagbundenhet och allt sammanhang inom menniskans verld hafva sålunda enligt Kant sin grund i menniskans medvetande. Detta är det formela och teoretiska vilkoret för menniskans herravälde öfver sin verld. Finnes det inom denna verld något, som icke har sin enhet, sin princip och sitt subjekt i menniskan så är detta icke underkastadt hennes herravälde och kan då icke räknas till hennes verld, såvida denna skall betraktas såsom en fenomenverld, som tillhör menniskan. Det framträder nemligen såsom något af menniskan oberoende och mot henne sjelfständigt, alltså såsom något, som i den form, i hvilken det framträder, icke blott är i och för menniskan, utan är i och för sig. Men genom antagandet af något sådant såsom omedelbart framträdande i menniskans verld kastas man tillbaka till den af Kants närmaste föregångare och framför allt af Kant sjelf i grund vederlagda realistiska verldsåsigten, till hvilkens brister det hör att icke kunna fullt erkänna personligheten såsom substantiel verklighet, och hvilken derför alltid äfven i sina högsta former erbjuder åtminstone någon sida, som kan tagas till utgångspunkt för en utveckling, som slutar med materialism och sålunda med den fullständiga förnekelsen af personlighetens substantialitet. Detta förhållande visar, att det icke finnes annat val än det, att antingen låta menniskans verld vara en fenomenverld, som till sin gifna form är beroende af menniskan och har åtminstone sin närmaste grund i henne, eller ock afstå från all tanke på personlighetens substantiela verklighet. På likartadt sätt förhåller det sig inom den praktiska filosofiens område. Äfven här har det resultat, till hvilket Kant kommit, nemligen det, att det praktiska förnuftet är blott formel bestämningsgrund för viljan, utseendet af en inskränkning. Likväl ligga, såsom vi i

det föregående anmärkt, i de af Kant angifna bestämningarne hos den sedliga viljan, sedelagen och pligten vilkoren för ett förnuftigt inre viljelif eller för ett praktiskt personligt lif. Den, som antager praktiska bestämningar, som strida mot dessa vilkor och sålunda mer eller mindre fullständigt upphäfva dem, han kommer ock att i samma mon upphäfva det praktiska personliga lifvet. Detta kan ske antingen derigenom, att detta lif upphäfves såsom praktiskt eller bestämdt till sin form i och genom den fria viljan, eller ock derigenom att dess personlighet eller förnuftighet upphäfves och det fattas såsom ett sinligt praktiskt lif. Att båda bestämningarne tillsammans kunna upphäfvas genom antaganden, som strida mot det personliga praktiska lifvets af Kant angifna grundvilkor, är af sig sjelft klart. Men om man ock kan säga, att Kant långt ifrån att minska och inskränka det område, som på vetenskapliga grunder kunde tillerkännas menniskan såsom hennes herradöme både i teoretiskt och praktiskt afseende, tvärtom i begge afseendena åt menniskan räddat ett sådant område, inom hvilket vilkoren för ett personligt lif voro åtminstone från vissa formela sidor gifna, så kan det icke bestridas, att dessa vilkor icke innehålla allt, som behöfves till ett verkligt förnuftigt eller personligt lif. Jemfördt med menniskans behof af förnuftigt innehåll i lifvet och med det mått, hvari man stundom ansett sig kunna vetenskapligen ådagalägga möjligheten af detta behofs tillfredsställelse, visar sig utan tvifvel det, som Kant kan erbjuda, mycket inskränkt och otillfredsställande. Men deri röjer sig det stora reformatoriska draget hos Kant, att han icke på något sätt kunde lockas att gifva vetenskapligt erkännande åt några sådana bestämningar, som lofvade att fylla menniskans andliga behof, men stodo i strid med de af honom uppvisade vilkoren vare sig för erfarenhetens möjlighet eller för förnuftets tillräcklighet såsom bestämningsgrund för viljan. Deraf kan man finna, huru skarpt och klart han såg vigten och betydelsen af de formela vilkoren för möjligheten af objektivt giltig kunskap om erfarenhetens föremål och af ett handlande efter objektivt giltiga förnuftiga praktiska lagar.

De nämnda inskränkningarne och bristerna i Kants filosofiska läror måste emellertid mana till fortsatta undersökningar. Att frigöra det menskliga medvetandet från relationen till ett yttre ting i sig, som gör intryck på detsamma, att uppvisa möjligheten af sann kunskap om det i och för sig varande och om det oändliga eller absoluta väsendet måste man försöka. Att de försök, som gjordes, i vissa afseenden blefvo reaktionära eller grundade sig på förkastelsen af ett eller annat bland de af Kant uppstälda formela grundbestämningarne är lätt förklarligt. Under fortgången af dessa undersökningar ser det stundom till och med ut så, som om det personlighetsmedvetande, åt hvilkets allmännaste vilkor Kant hade gifvit vetenskaplig form, rentaf skulle gå under i naturalism och panteism. Men äfven i dessa riktningar röjer sig närvaron af intresset för personligheten deri, att de leda till en uppfattning af naturen och af allt väsendes allmänna bestämningar, som förbereder ett fullständigare begripande af personligheten. Inom den praktiska filosofiens område lemnade Kant icke mindre anledningar till fortsatta undersökningar än inom den teoretiska. Att gifva en begränsning åt menniskans syftemål i det hela och i hvarje särskild handling, att visa möjligheten af sinlighetens harmoni med förnuftet hos menniskan genom att fatta förnuftet såsom innehållsfullt och sinligheten såsom tillgänglig för förnuftig bestämning och bildbar till organ för förnuftet samt att tillerkänna en egendomlig bestämdhet eller individualitet åt hvarje vilja och det oaktadt tänka alla viljor såsom bestämbara genom hvarandra samt ytterst söka alla ändliga viljors grund, lag och ändamål i Gud, kunde man icke undgå att försöka. Att äfven härvid reaktionära riktningar skulle framträda och vända sig mot sådana bestämningar hos Kant, som utgöra grundvilkor för det förnuftiga eller personliga praktiska lifvet hos menniskan kan man med allt skäl vänta. Genom förnekelse af viljans frihet, genom det förnuftigas koordination med naturen, genom upphäfvande af den menskliga personlighetens substantialitet och dennas uppfattning såsom en form af ett opersonligt absolut väsende, vände

man sig mot Kants grundbestämningar. Detta oaktadt gör sig dock äfven inom den praktiska filosofiens område det af Kant i sina formela bestämningar fattade personlighetsmedvetandet gällande genom att modifiera de läror, som i sig sjelfva äro stridande mot detsamma, hvarigenom äfven dessa läror i vissa fall komma att förbereda en mera omfattande förklaring af det, som står i samband med den menskliga viljans frihet, med förnuftets upphöjdhet öfver naturen, och med det menskliga förnuftets personliga lif och praktiska bestämdhet af sig sjelft och ytterst af ett absolut personligt väsende.

I Kants egen redogörelse för sedligheten ligga på visst sätt anvisningar på de utvägar, genom hvilkas begagnande man kan försöka att fylla bristerna i hans sedelära. Den första af dessa anvisningar ligger i hans uppfattning af viljan eller det praktiska förnuftet såsom förmåga att gifva sig bestämningar eller vara orsak till verkligheten af det objekt, som är i föreställningen gifvet såsom syftemålsförnimmelse. Man kan nemligen blott behöfva tänka sig viljan såsom icke blott gifvande sin form utan äfven sitt innehåll och sålunda såsom i det hela producerande sina bestämningar för att hafva beredt sig tillfälle till en noggrannare bestämning eller begränsning af handlingen, än Kant kunde åstadkomma. Öfver den formela och negativa form af etik, som Kant sjelf hade gifvit, kan man dock icke dermed i det hela komma. Detta visar sig af den lära om det praktiska förnuftet och dess bestämningar, som af J. G. Fichte byggdes på det nämnda antagandet. Den andra anvisningen ligger i uppställandet af analogien mellan naturlagen och sedelagen, i medgifvandet af sinneverldens naturs användning såsom typ för den intelligibla naturen och i fordrandet af ett ändamålens rike i viss mon svarande mot naturens rike. Visserligen tager sig Kant noga till vara mot hvarje frestelse att tillerkänna sedelagen, den intelligibla naturen och ändamålens rike något annat än de formela bestämningar, som tillhöra naturlagen, sinneverldens natur och naturens rike, men det ligger nära till hands att försöka vinna en reel betydelse åt de ifrå-

gavarande formerna genom antagandet af den intelligibla naturens verkliga relation till den sensibla, genom hvilken relation äfven sedelagen skulle få ett innehåll och ändamålens rike en sfer, inom hvilken det kunde förverkligas. Det är denna punkt i Kants etik, som tjenar till utgångspunkt för Schleiermachers etiska undersökningar. Den tredje anvisningen på något, som tyckes kunna fylla den brist på innehåll, som enligt Kants uppfattning af sedligheten finnes hos densamma, ligger i framställningen af ändamålens rike såsom ett moraliskt rike, i hvilket medlemmarne såsom sjelfva allmänt lagstiftande äro förnuftiga väsenden, men det oaktadt stå under de stiftade lagarne, men öfverhufvudet såsom lagstiftande icke står under någon annan vilja. Tanken på en vilja, som är öfverhufvud öfver andra viljor, innebär ett förhållande mellan viljorna, i hvilket en vilja är bestämningsgrund för andra. I detta förhållande ligger en anledning att undersöka, huruvida icke de förnuftiga väsendena kunna ingå i hvarandra såsom bestämningar och sålunda utgöra hvarandras innehåll. I sådant fall skulle det vidare undersökas, om icke det förnuftiga innehåll, som hvarje väsende har genom att hafva de öfriga förnuftiga väsendena till sina bestämningar, är ett ursprungligt och väsentligt innehåll, utan hvilket det icke kan tänkas såsom ett förnuftigt väsende. Om så är, skulle vidare hvarje förnuftigt väsende eller hvarje väsende i egentlig bemärkelse just genom sin förnuftighet vara konkret och individuelt. Så vida, som ett förnuftigt väsende är en vilja och har verksamhet, skulle det under nu gjorda förutsättningar i sig sjelft hafva en individuel lag och ett individuelt ändamål, efter hvilken det såsom vilja skulle kunna bestämma sin verksamhet. Men tillika skulle det, då det bestämmer sig efter sina ursprungliga och väsentliga bestämningar, äfven bestämma sig efter andra förnuftiga väsenden, alldenstund sådana hos detsamma äro ursprungliga och väsentliga bestämningar. Ett sådant viljande och verksamt väsendes lag kunde icke fattas efter analogi med naturlagen, ty han är såsom systematisk eller kon-

kret och individuel af annan art än naturlagen, hvilken alltid är abstrakt och formel och sålunda saknar den fullständiga bestämdhet, som tillhör allt, som i egentlig mening är systematiskt. Det sålunda fattade förnuftiga väsendet är icke något abstrakt, som behöfver ställas i förhållande till något yttre för att blifva konkret. Allt, som framträder såsom yttre för menniskan, måste vara ett fenomen i den betydelse, i hvilken Kant fattat detta, och det hör sålunda till menniskans sinlighet. Sinligheten är den ofullkomliga sidan hos menniskan, men är dock i sin grund förnuft, som på grund af menniskans ändlighet för henne framträder på ett ofullkomligt sätt i hennes medvetandes former. Såsom egande sin grund i förnuftet är ock sinligheten bestämbar genom förnuftet, och den sedliga verksamhetens uppgift är att göra sinligheten till organ eller medel för det menskliga förnuftet. Till den nu antydda etiska riktning, som, om hon betraktas såsom en fortsättning af Kants etiska lärosystem, har sin utgångspunkt i den nämnda läran om ändamålens rike såsom ett moraliskt rike, hvars medlemmar hafva ett öfverhufvud, har Boström slutit sig, och denna riktnings etiska grundtankar hafva enligt vår mening af honom blifvit renast fattade och på det mest konseqventa sätt genomförda.

De båda etiska riktningar, hvilka vi nu betecknat såsom utgående från olika sidor i den Kantiska läran om lagen och ändamålen och fortgående till en positiv uppfattning af sedligheten såsom ett innehållsfullt lif, äro just i följd af olikheten mellan deras utgångspunkter sinsemellan mycket olika. Den förnuftets relation till naturen, som enligt den förra riktningen är nödvändig för allt verkligt vetande och viljande, har till följd, att något egentligt inre viljelif icke kan erkännas. Något inre och absolut kan icke finnas i viljan. Enligt Schleiermacher är det i och genom känslan, som det absoluta fattas. Med det inre viljelifvet upphäfves ock friheten. Dermed försvinner sedlighetens egenskap af en praktisk bestämning och verksamhet hos menniskan jemte lagens

skilnad till arten från naturlagen. Den senare riktningen går åter ut från en viljebestämning, som gifver anledning till antagande af ett absolut innehåll i viljan, hvilket gör ett inre viljelif möjligt såsom ett lif i och genom ett förnuftigt innehåll. Med antagandet af en sådan förnuftig bestämdhet hos menniskan och hennes derigenom gifna förnuftiga individualitet blifver å ena sidan friheten hos menniskans vilja möjlig genom tillvaron af en annan möjlig bestämningsgrund än sinligheten och följer å andra sidan lagens artskilnad från hvarje naturlag. Den förra riktningen leder till en ståndpunkt, på hvilken ingen egentlig etik är möjlig, den senare åter till uppfyllandet af de fordringar på etiken, som äro gifna genom de formela bestämningar, som Kant hade uppvisat såsom nödvändiga hos sedligheten. Detta oaktadt äro de etiska undersökningar, som af Schleiermacher anstälts, af stor vigt och betydelse för etikens utveckling icke blott genom den kritiska behandling, som han lät alla föregående etiska systemer undergå, utan förnämligast genom utredningen af sådana bestämningar, som tillkomma viljan och hennes objekt oberoende af hennes frihet fattad såsom förmåga af val mellan olika möjliga bestämningsgrunder eller mellan en möjlig bestämningsgrunds upptagande eller förkastande. När det blef nödvändigt att med bortseende från friheten söka uppvisa ett lif och en verksamhet, som utgingo ifrån förnuftet och hade till material naturen, måste Schleiermacher från andra synpunkter så mycket skarpare taga i betraktande, huru både förnuftet såsom den verkande förmågan och naturen såsom objektet eller materialet skulle vara beskaffade för att förnuftet skulle kunna ombilda naturen till en sådan form eller gestalt, i hvilken denna kunde vara ett godt för den förnuftiga menniskan så väl med afseende på hennes eget lif, som på hennes samlif med andra menniskor. Det är den bestämda uppfattningen af de etiska hufvudfrågorna från den nu angifna synpunkten och det, hvad sjelfva grundtankarne beträffar, rena och åtminstone i vissa afseenden fullständiga utförandet af under-

sökningen från denna synpunkt, som ställer Schleiermacher i spetsen för hela den ifrågavarande etiska riktning.

Schleiermachers etiska undersökningar förutsätta en relation mellan förnuftet och naturen. Å ena sidan är det en motsats mellan båda, å andra sidan ett samband. Sitt allmännaste uttryck har detta förhållande i Schleiermachers antagande, att vara och veta blott äro för hvarandra, och att således dem emellan en bestämd motsvarighet eger rum. Det förra kan betraktas såsom det objektiva varat och det senare såsom det andliga. Denna motsats är den högsta hos menniskan och under denna subsumeras alla andra. Det är motsatsen mellan det, som vetes, och det vetande, när dessa uttryck fattas i sin allra vidsträcktaste betydelse. I hvarje särskildt vara eller veta, således i allt, som är enhet af motsatser, ty det måste allt särskildt vara, finnes en öfvervigt af den ena eller andra sidan i motsatsen. Naturen är nu den objektiva enheten af alla motsatser mellan objektivt och andligt vara, eller den enhet, i hvilken motsatserna ingå i hvarandra på objektivt sätt såsom något förnummet eller med öfvervigt af den objektiva sidan. Förnuftet åter är den subjektiva eller andliga enheten af alla motsatser mellan objektivt och andligt vara, eller den enhet, i hvilken motsatserna ingå i hvarandra på subjektivt eller andligt sätt hos något förnimmande, eller med öfvervigt af den andliga sidan. Den högsta enheten af natur och förnuft är den högsta bilden af det högsta varat. Hos de högre enskilda varelserna visar sig det objektiva och det subjektiva varats ingående i hvarandra i sambandet och motsatsen mellan själ och kropp. När nu de båda motsatta verka på hvarandra, så blifver det verk, som det andliga åstadkommer i naturen, alltid gestalt, det verk åter, som det objektiva åstadkommer i förnuftet, alltid medvetandet. Men i allt finnes utom motsatsen mellan objektivt och subjektivt vara äfven en åtskilnad eller motsats mellan det allmänna eller identiska och det särskilda. Den mest omfattande åtskilnaden i detta afseende inom det verkliga varat är den mellan kraft

och företeelse. Enheten af båda utan inskränkning är väsendet, och detta satt såsom särskildt eller begränsadt är tillvaron. Den renaste bilden af det högsta varat med afseende på motsatsen mellan kraft och företeelse är organismen, och den totala organismen är verlden. I vetandet är tänkandet det allmänna och föreställandet det särskilda. I allt verkligt vetande ingå båda, och i hvarje fall har ettdera öfvervigten. Med afseende härpå gör Schleiermacher en indelning af vetenskaperna. De delas i detta afseende i spekulativa och empiriska. De förra handla om väsendet, de senare om tillvaron. Men då vetenskapen till sitt föremål har både naturen och förnuftet, så finnes det om hvardera en spekulativ vetenskap och en empirisk. Den spekulativa vetenskapen om naturen är fysiken, om förnuftet etiken. Den empiriska vetenskapen om naturen är naturkunnigheten, om förnuftet historien. Vetandets högsta enhet är verldsvishetens idé, i hvilken det etiska och det fysiska fullt genomtränga hvarandra och det spekulativa och det empiriska stå fullkomligt tillsammans med hvarandra. Af det nu anförda visar sig, att Schleiermacher antager en fullständig parallelism mellan de båda sidorna i den motsats, som konstituerar den gifna verkligheten, samt att den etiska verksamheten måste vara förnuftets verksamhet eller handlande på naturen, genom hvilket denna organiseras eller gestaltas. Parallelismen mellan det varandes olika sidor motsvaras äfven af en parallelism mellan vetenskaperna, hvilken innebär, att den ena icke kan höja sig öfver den andra i afseende på graden af fullkomlighet. Etiken kan aldrig vara fullkomligare än naturvetenskapen, aldrig fullkomligare än historien. Sålunda antages öfverallt en strängt lagbundenhet.

Innan vi gå till den närmare redogörelsen för etikens grundtankar, måste vi fästa vår uppmärksamhet vid frågan om det absoluta. Detta kan enligt Schleiermacher icke vara till för menniskan i hennes vetande och då icke heller vara ett innehåll i hennes vilja. Det högsta vetandet, till hvilket allt lägre vetande syftar, är icke för sig verkligt, utan är

endast till såsom förutsättning för allt särskildt vetande och sålunda verkligt i och med detta såsom en bestämning, utan hvilken detta icke skulle kunna vara vetande. Till objekt skulle det högsta vetandet hafva hela det högsta varat, hvilket såsom helt hvarken kan delas eller ökas och i detta afseende är likt det högsta vetandet. Vetandet skulle vara det högsta uttrycket för det med detsamma lika varat, och varat det högsta vetandets framställning eller objektivering. Men då hvarken det högsta vetandet eller det högsta varat är verkligt, så kan det högsta vetandet icke innebära någon uppfattning af det högsta varat såsom något absolut, icke heller kan det högsta varat innebära någon framställning eller objektivering af det högsta vetandet såsom något absolut. Deremot är det absoluta innehåll i menniskans känsla, såvida som denna är en känsla af beroende och närmare bestämdt af absolut beroende. Likasom hos Kant känslan af pligt såsom en känsla af viljans bundenhet vid lagen eller aktningen för sedelagen såsom moralisk känsla af ett absolut värde är den enda omedelbara uppfattningen af det absoluta såsom praktiskt förnuft, så är det ock här en känsla, ehuru visserligen den religiösa känslan, i hvilken det absoluta fattas enligt Schleiermacher, och det, som röjer närvaron af det absoluta i känslan är äfven här beroendet. Vid den religiösa känslan fäster sig en mångfald af föreställningar och af handlingar, men med dessa har etiken icke att taga någon befattning. Här är åtskilnaden mellan de olika områdena, filosofiens och dogmatikens, den filosofiska och den kristliga etikens, lika sträng, som parallelismen mellan de särskilda vetenskaper, som ingå i den förut anförda indelningen.

Etiken är enligt Schleiermacher uttrycket af förnuftets handlande. Detta handlande uttryckes i etiken såsom ett mångfaldigt. Mångfalden är gifven icke genom bestämningar, som höra till tiden och rummet, utan genom begreppsbestämningar. Förnuftets handlande frambringar en enhet af förnuft och natur, som utan detta handlande icke skulle finnas.

Denna enhet är en särskild enhet och förutsätter såsom sådan en föregående och hänvisar på en efterföljande. Den enhet, som går före allt etiskt handlande, är den menskliga organismen. I denna till naturen hörande organism är förnuftet närvarande såsom kraft, och vetandet om denna enhet är en före etiken gifven åskådning af den menskliga naturen såsom sådan. Till denna enhet måste hvarje verklig enhet af den passiva naturen och det handlande förnuftet återföras. Den enhet af förnuft och natur, på hvilken det etiska handlandet alltjemnt hänvisar, men till hvilken det aldrig hinner fram, är den, i hvilken det icke vidare behöfves något förnuftets handlande och någon passivitet hos naturen. Denna enhet förutsätter förnuftets fulländade handlande och är i och med hvarje verkligt handlande gifven så vida, som detta icke dessförutan kan vara ett handlande. Mellan dessa båda punkter, den omedelbara enheten och den oupphinneliga, rör sig det etiska handlandet och åstadkommer alltid ett upphäfvande af naturen såsom satt utom förnuftet, hvilket upphäfvande förutsätter en mot förnuftets handlande svarande passivitet hos naturen. Etiken beskrifver förnuftets mellan de båda punkterna fallande verksamhet på naturen. Deremot handlar icke etiken om rent förnuft och saligt lif, ty dessa skulle höra till den ståndpunkt, till hvilken det etiska handlandet och vetandet icke sträcka sig. Icke heller faller motsatsen mellan godt och ondt inom etiken. Det onda kan icke enligt Schleiermacher betyda något annat än det, att naturen icke ursprungligen är förnuft eller i ett visst moment ännu icke blifvit förnuft. Sålunda fattadt är det onda något rent negativt och följaktligen icke någon positiv och reel motsats mot det goda. Men sjelfva sammanställningen och motsättandet inom hvarje etiskt område af det, som utgör enhet af förnuft och natur, och det, hvari naturen står utom förnuftet, tillhör icke etiken, utan är en för henne sjelf främmande, men henne alltid beledsagande reflexion på det empiriskt historiskt gifnas förhållande till det etiska. Fattas nu det

onda i den angifna negativa betydelsen, så är det etiska handlandet ett oupphörligt sättande och upphäfvande af motsatsen mellan godt och ondt. Men dermed är endast en formel bestämning gifven. Det är icke dermed sagdt om någonting, att det är godt eller ondt. Ännu mindre är sedeläran bygd på någon sådan bestämning. Om man tänker sig förnuftets handlande på naturen, såsom ett lagbundet, så uppstår frågan om beskaffenheten af den lag, som detta handlande följer. Enligt Schleiermacher kan lagen icke uttrycka någon fordran eller gifva något bud. Icke heller kan lagen angifva, hvad som under vissa förhållanden är rådligt att göra eller låta, utan han måste uttrycka förnuftets verkliga handlande på naturen. Att den etiska lagen icke kan vara blott rådgifvande är lätt insedt. Deremot måste det vara förenadt med stora svårigheter att frånkänna den etiska lagen all praktisk betydelse, hvilket dock icke kan undgås, om man icke kan antaga, att han innebär en fordran. Ty det, att man har tvenne lagar, af hvilka den ena hänföres till förnuftet och den andra till naturen, visar, såsom Schleiermacher har anmärkt, endast, att förnuftet och naturen äro skilda, men angifver ingen skilnad i sättet, hvarpå dessa båda bestämmas af lag. Men praktisk är en lag endast såvida, som han uppställer fordringar, som menniskan genom sin fria vilja kan efter sitt eget val uppfylla eller uraktlåta. Den person, som på detta sätt är bestämd, vare sig kategoriskt eller hypotetiskt eller, om man med Schleiermacher vill göra ett sådant tillägg, disjunktivt, han har en praktisk uppgift och en praktisk verksamhet; men utan en sådan lagbestämdhet, som fordrar ett fritt beslut såsom verkställighetsgrund, finnes det icke något praktiskt lif. Från sin ståndpunkt kan emellertid Schleiermacher icke fatta hvarken det sedliga lifvet såsom i den nyss angifna meningen praktiskt, ej heller den etiska lagen såsom en praktisk lag i betydelsen af en lag, som säger, icke hvad som med nödvändighet sker, utan hvad som bör ske. Detta förhållande har sin grund i den

parallelism, som enligt Schleiermacher eger rum mellan förnuftet och naturen. Af denna följer först och främst, att förnuftet icke kan på annat sätt bestämmas af sin lag än naturen af sin, samt att man med kännedom om den ovilkorlighet, med hvilken naturens verksamhet följer naturlagarne, måste drifvas till antagandet af en likadan lagbundenhet i förnuftets verksamhet. I samma parallelism ligger vidare en koordination af naturen med förnuftet, som gör det omöjligt att tänka sig naturen såsom något hos menniskan underordnadt, som är bestämbart efter förnuftets fordringar genom menniskans fria vilja, samt att öfverhufvud antaga dem tillsammans ingå såsom bestämningar hos något tredje, som skulle hafva magt att inom vissa gränser hos sig höja till aktualitet eller nedsätta till potentialitet såväl förnuftet som naturen. Förnuftet och naturen framträda således i Schleiermachers etik och i allmänhet i hela hans vetenskapliga verldsförklaring såsom två dualistiskt fattade principer. Af dessa båda är det i vissa fall naturen, som får tjena till förebild för förnuftet, och deraf följer en viss naturalism, som lägger hinder i vägen för en skarp uppfattning af den andliga verkligheten, sådan som hon är efter sin egen art.

Med anledning af den stora vigt, som sedelagens begrepp har för Schleiermachers lära om sedligheten, skola vi särskildt framställa de hufvudsakliga skäl, som enligt hans åsigt göra det omöjligt att fasthålla det af Kant i spetsen för etiken stälda kategoriska imperativet, hvilket tjenar till bevisningsgrund för viljans frihet. Inledningsvis hafva vi att fästa uppmärksamheten vid den uppfattning, som Schleiermacher har af Kants lära om det kategoriska imperativet. Han fattar detta imperativ såsom en rent abstrakt regel, som innehåller en ovilkorlig fordran. Såsom rent abstrakt tänkes denna regel i och för sig utan samband med något subjekt, till hvilket den i henne liggande uppmaningen skulle vara stäld, och utan någon verklighet, som blifver bestämd efter lagen hos det subjekt, till hvilket fordran är stäld.

Till en sådan uppfattning har visserligen Kant på mer än ett sätt gifvit anledning, men man kan åtminstone med full säkerhet påstå, att hos honom finnas anvisningar på en riktigare uppfattning af det kategoriska imperativet, äfven om dessa för att till sin vetenskapliga giltighet inses, behöfva utföras med en större fullständighet och noggranhet, än de från Kants ståndpunkt kunde erhålla. Men när Schleiermacher fixerat det kategoriska imperativet i dess abstrakta form, framträda tvenne kritiska punkter af sig sjelfva. Först frågas, till hvilken förmåga hos menniskan det är, som den i det kategoriska imperativet liggande uppmaningen kan ställas. På frågan svaras, att det hvarken är sinligheten, ty hon är icke tillgänglig för några allmänna regler, ej heller förnuftet hos menniskan, ty detta är såsom förnuft enligt med det allmänna förnuftet, hvarför ingen fordran kan komma i fråga. Att det icke heller kan vara det mindre klara förnuftet hos menniskan, som af det till vetenskaplig klarhet i vissa bestämningar utvecklade förnuftet mottager uppmaning att handla efter det klart fattade såsom lag, följer af Kants egen förklaring, att till det sedliga handlandet icke fordras vetenskaplig insigt. Det andra, som behöfver sättas i fråga, är, om det kategoriska imperativet kan vara till såsom sådant utan att bestämma något verkligt. Frågan kan ock uttryckas så: består det kategoriska imperativets eller sedelagens absoluta giltighet deri, att det alltid skulle vara gällande, äfven om det, som det bjuder, aldrig skedde? Den motsvarande frågan rörande naturlagen skulle då vara denna: består naturlagens absoluta giltighet deri, att det, som i honom fordras, alltid måste ske? Båda frågorna anser Schleiermacher böra nekande besvaras. Visserligen finner han sedelagens giltighet icke upphäfvas derigenom, att ingen enda mensklig handling är fullkomlig, och att sålunda ingen handling fullt uppfyller lagens fordran, men han framhåller å andra sidan, att lagen icke kan vara till såsom lag utan att bestämma något. Särskildt med afseende på sedelagen bety-

der detta, att han först i och med den aktning, som han ingifver menniskan, är till såsom sedelag. Men i aktningen och den sinnesstämning, som denna röjer, ligger redan en bestämning, som är åstadkommen af lagen. Således är sedelagen icke blott en fordran, utan det är alltid något, som sker efter honom, och utan allt sådant skulle han icke kunna vara till såsom lag. Att sedelagen icke fullt uppfylles får enligt Schleiermacher sin förklaring från det förhållande mellan ett högre och ett lägre, som eger rum mellan förnuftet och sinligheten hos menniskan, men tillika finnes inom naturen t. ex. mellan växtriket och den oorganiska naturen samt mellan djurriket och växtriket. I alla sådana förhållanden framträder det högre med fordringar, äfven om dessa icke i alla förhållanden kunna hafva formen af uppmaningar eller bud, utan gifva sig tillkänna såsom en riktning i verksamheten efter en verksamhetsprincip, och dessa fordringar kunna på grund af det lägres relativa ofullkomlighet icke fullt uppfyllas. Bevis på en sådan det högres brist på magt öfver det lägre och dettas ofullkomlighet såsom förutsättning och organ eller medel för det högre lemnar allt misslyckande i det högres verksamhet, all missbildning och allt afbrott i det högres naturenliga utveckling. Då den nyss nämnda skilnaden mellan den fordran, som är ett bud, och den, som är en riktning i verksamheten, t. ex. en medvetslös drift hos djuret, icke är en skilnad i sättet, hvarpå lagen förbinder, utan en skilnad mellan de varelser, som bindas af lagen, så visar sig deraf enligt Schleiermachers mening, att det icke är för sedelagen särskildt utmärkande, att något af det, som ligger i lagen, icke med nödvändighet sker. Detta är tvärtom förhållandet med hvarje lag, som angifver det verksamhetssätt, som tillhör ett högre, som för att kunna framträda och verka behöfver och förutsätter ett lägre och icke har full magt öfver detta lägre. Man får sålunda en mångfald af lagar, som utmärka olika verksamhetsformer hos olika lägre och högre varelser, men alla hvar inom sitt område bestämma

dithörande varelsers verksamhet så fullständigt, som under gifna förutsättningar är möjligt. Då det nu icke i hela verlden gifves någon förutsättningslös verksamhet, så gäller det om hvarje lag, att han icke kan vara en verklig lag, om icke något af det, som han innehåller, verkligen sker, men att han aldrig har alla de förutsättningar gifna, som för lagens fullständiga uppfyllelse fordras, och att sålunda aldrig allt, som lagen innehåller, kommer att verkligen ske. Resultatet är sålunda det, att i sedelagen icke ligger någon grund för antagandet af någon annan frihet än den, som består deri, att viljan är en princip för verksamhet. Såsom sådan princip fattar Schleiermacher viljan äfven för den teoretiska verksamheten. Genom de nu anförda anmärkningarne har Schleiermacher onekligen visat, att man icke kan förklara den praktiska verksamheten hos menniskan och i allmänhet icke någon verksamhet genom antagandet af en abstrakt regel, som skulle bestämma ett abstrakt subjekt. Ingenting annat kan fordras af ett väsende än det, att det förverkligar sig sjelft eller till aktualitet bringar det, som potentielt finnes hos detsamma, och hvaraf det sålunda redan är på något sätt bestämdt. Å andra sidan kan hvarken det rent obestämda eller abstrakta väsendet vara tillgängligt för någon fordran, ej heller det väsende, som icke på något sätt i sig innehåller en viss bestämning, bringas till känsla af någon fordran att göra denna till bestämningsgrund för sin vilja. Djurverldens lag måste vara ett uttryck för den egendomliga natur, som tillhör djurlifvet, och han kan ingenting annat fordra än förverkligandet af djurlifvets rätta form. Så måste ock den etiska lagen vara ett uttryck af den egendomliga natur eller väsentliga bestämdhet, som tillhör menniskans vilja, och fordra förverkligandet af menniskans viljelifs rätta form. Drager man fullt ut slutföljden häraf, så är hon den, att all verklig lag är fullt individuel eller är det af lagen bestämda väsendets egen konstanta och nödvändiga bestämdhet, hvilken tänkes såsom reglerande och bestämmande det

hos väsendet tillfälliga och föränderliga. Vidare har Schleiermacher visat, att det icke finnes någon verksamhet så lagbunden, att hon fullt verkställer allt hvad lagen innehåller, men icke heller någon så laglös, att hon icke i någon grad verkställer lagen. Det förra skulle innebära ett upphörande af skilnaden mellan lag och lagbundet. Det senare skulle återigen förutsätta, att en varelse hade helt och hållet slitit sig lös från sin egen lag eller från sin egen nödvändiga bestämdhet, hvilket tydligen är en orimlig förutsättning. Den lagbundna verksamheten fortgår sålunda under hinder och svårigheter, som hon icke kan fullt öfvervinna, men till hvilkas öfvervinnande alltid hos henne på något sätt och i någon grad finnes en tendens, som icke utan sjelfva det verksamma väsendets upphäfvande kan tillintetgöras. Härmed är utan tvifvel en väsentlig bestämning hos den etiska lagen, likasom hos hvarje lag, noggrannare utredd och faststäld, än hon förut hade varit, men med afseende på frågan om friheten och om den etiska lagens förhållande till naturlagen är dermed ingenting afgjordt. Huru stort framsteg än må vara gjordt genom det starka och otvetydiga framhållandet af hvarje lags individualitet och relativitet, så har man icke derigenom kommit längre än till en bättre kännedom om det allmänna begrepp om lag, inom hvilket den ifrågavarande artskilnaden mellan den etiska lagen och naturlagen skulle falla. Deraf, att ingen lag är alldeles utan verkställighet och ingen fullt uppfylles, följer ingenting med afseende på frågan om lagens förhållande till det, hvari han icke blifvit uppfyld hos det väsende, hvars lag han är. En möjlighet är, att lagen i hvarje fall gör sig gällande så långt, som ske kan under gifna förutsättningar, nemligen dels det verksamma väsendets gifna utvecklingsgrad, dels det yttres till en viss grad befordrande och till en viss grad hämmande inverkan. En annan möjlighet är, att inom det väsende, som är i någon mon bestämdt, men ock i någon mon obestämdt af sin lag, den bestämdhet af lagen, som i ett visst moment af verk-

samhetens oafbrutna fortgång kan införas, icke omedelbart gör sig gällande, utan framträder såsom en fordran. Förutsättningen för denna möjlighet är att hos det ifrågavarande väsendet finnas tvenne naturer, som skilja sig från hvarandra icke blott till graden, så att den ena är högre och den andra lägre, utan äfven till arten, så att den enas innehåll, väsendet, i egentlig bemärkelse, är till arten skildt från den andras innehåll fenomenet eller företeelsen. Då nu väsendet, som har dessa båda olika naturer, såsom subjekt för dem båda icke kan vara intet, utan måste vara något, och icke kan vara vanmägtigt, utan måste vara en magt, och såvida det ifrågavarande väsendet, såsom det måste vara för att hafva väsendet i egentlig bemärkelse till innehåll, är medvetet och förnuftigt, icke kan vara viljelöst, utan måste vara en vilja, så är det till denna vilja, såsom mägtig att i ett visst moment af sitt lif bestämma sig till den ena eller andra naturens relativa förverkligande, som en fordran kan ställas af den högre naturen, det egentliga väsendet eller förnuftet. Innehållet i fordran är förverkligandet till en viss möjlig grad af den högre naturen eller förnuftet hos det verksamma väsendet eller den rätta form af lif, som det verksamma väsendet under gifna förutsättningar kan hos sig förverkliga, om det följer den förnuftslag, som är dess egen rätta lag. Hvilkendera möjligheten man nu antager vare sig för alla varelser eller blott för någotdera slaget af varelser, de medvetslösa naturvarelserna eller den medvetna menniskan, så kan man fasthålla de af Schleiermacher yrkade bestämningar, som angifva det sätt, på hvilket lagen är bindande. Man måste nemligen så vidt, som en motsats mellan lag och lagbundet finnes, alltid erkänna det lagbundna vara relativt bundet och relativt obundet af lagen. Emellertid är det klart, att Schleiermacher, hvilken genom sin undersökning om den etiska lagen och dennes förhållande till naturlagen kommit till den åsigten, att de i afseende på sättet att binda icke skilja sig från hvarandra, och i sammanhang dermed frånkänner menniskans

vilja all frihet i betydelsen af val, icke kan uppställa någon från den teoretiska vetenskapen om menniskan och de olika former, i hvilka hennes och hela menniskoslägtets lif framträder, skild etik, som skulle vara en praktisk vetenskap.

Etikens uppgift kan, när hon fattas från lagens synpunkt enligt Schleiermacher i allmänhet sägas vara att beskrifva förnuftets handlande på naturen. Det är dock icke lagen och det lagbestämda handlingssättet eller pligten, som i främsta rummet och förnämligast upptaga Schleiermachers uppmärksamhet inom det etiska området. Hufvudsaken för honom är det, som genom den etiska verksamheten eller förnuftets verksamhet åstadkommes. Det verk, som förnuftet alltid genom sitt på naturen riktade handlande åstadkommer, och som sålunda är den verkan, som icke kan skiljas från den etiska verksamheten och följaktligen icke kan uteblifva, der denna finnes, är gestaltning eller organisation. Förnuftet är kraft, och naturen massa. Kraften gifver lif och form åt massan. Men likväl faller icke all förnuftets verksamhet på naturen inom det etiska området. I allt, som är föremål för etiskt vetande, finnes redan en organisk förening af natur och förnuft, i och genom hvilken förnuftet framträder såsom handlande. Deremot är förnuftets inträdande såsom lifgifvande kraft i naturen, den döda massan, icke föremål för något etiskt vetande. Sålunda förutsättes alltid inom etiken en enhet af förnuftskraft och naturmassa, något i naturen organiseradt, som är gifvet för förnuftet. Detta gifna organiserade är menniskoslägtet eller den menskliga naturen såsom slägte. Men det är icke blott den punkt, som antages såsom begynnelsepunkten för förnuftets verksamhet på naturen, som faller utom etikens område, utan äfven samma verksamhets antagna slutpunkt. Detta är den ståndpunkt, på hvilken naturen för förnuftet redan är så fullkomligt organiserad, att det i naturen, på hvilken handlandet är riktadt, icke mer finnes någon massa, utan allt redan är förenadt med det handlande förnuftet. På en sådan fullkomlig orga-

nisation kan etiken endast hänvisa. Vid den motsats mellan rent förnuft och ren natur, som icke faller inom etiken, binder Schleiermacher motsatsen mellan frihet och nödvändighet. Friheten är den aktivitet, som tillkommer förnuftet. Nödvändigheten ligger i massans blott qvantitativa bestämdhet. I sin renhet faller denna motsats utom det etiska området. Såsom relativ motsats röjer han sig i förnuftets verksamhet på naturen såsom ännu icke fullt organiserad massa och i massans motstånd mot det ännu icke fullt med naturen införlifvade förnuftet. Derför kan man säga, att, då förnuftets handlande, ehuru i sig ett och med sig sjelft identiskt, likväl likasom fördelar sig i en mångfald af yttringar, den etiska vetenskapen eller sedeläran fortgår genom att ömsom sätta och upphäfva motsatsen mellan frihet och nödvändighet. Han sättes, när ett större sedligt område sönderdelas i flere; ty dessa äro mindre sjelfständiga och mera beroende af hvarandra. Han upphäfves när smärre sedliga områden sammanfattas till ett större. Men ehuru sålunda en relativ enhet af frihet och nödvändighet är gifven på hvarje ståndpunkt i den verksamhet, som etiken har att beskrifva, och derföre hvarje sådan ståndpunkt kan betraktas såsom en grad af frihet, så är det dock icke i etiken fråga om friheten i motsats mot nödvändigheten, icke heller om det motstånd, som naturen såsom massa gör emot förnuftets verksamhet. Denna fråga blifver enligt Schleiermacher föremål för det kritiska och tekniska förfarande, genom hvilket man sätter det rationela och det i erfarenheten gifna i jemförelse med hvarandra i afsigt att taga kännedom om sedligt bestämda organisationer, om det sätt på hvilket de utveckla sig inom det naturområde, som tillhör hvar och en, i strid emot den ännu motsträfviga naturen, och om de omständigheter och vilkor, som lätta motståndets öfvervinnande och befordra förnuftets organiserande verksamhet. Detta förfarande är dock icke vetenskap, utan konst, t. ex. uppfostringskonst eller statskonst. Etiken har deremot att positivt fatta och framställa förnuftets frihet

eller sjelfverksamhet och de organisationer, som förnuftet genom sin verksamhet på naturen åstadkommer såsom former af sedligt bestämdt organiskt lif.

Af den nu lemnade redogörelsen för Schleiermachers uppfattning af etikens uppgift visar det sig, att föremålet för etiken är menniskans och menniskoslägtets lif, betraktadt såsom förnuftets handlande på naturen eller organiserande verksamhet, och detta lifs former betraktade såsom organiska föreningar af förnuft och natur inom inskränktare och vidsträktare kretsar, hvilka föreningar äro hvar för sig ett helt och stå i förhållande till hvarandra. En sådan särskild organisk förening af förnuft och natur kan sjelf vara en organism och såsom sådan framträda och verka inom ett eget område på en del af naturen för att organisera denna. I Schleiermachers etik utgör sålunda den organiska föreningen sjelfva hufvudbegreppet. Det sätt, hvarpå han fattar organisation och organisk enhet och mångfald, är derför afgörande för hela hans etiska riktning. Visserligen är den etiska verksamheten icke rentaf identisk med den organiserande, hvilket visar sig deraf, att det finnes en organiserande verksamhet, som faller utom etikens område, men detta hindrar icke, att den bestämning, på hvilken hufvudvigten ligger, äfven inom etiken är organisationen. Det, som för den inom etikens område fallande organisationen utgör det specifika, är nemligen i största allmänhet intet annat än det, att hon ligger emellan de begge yttersta punkter, som förut äro angifna såsom antagen begynnelsepunkt och slutpunkt. Men äfven om man tillägger medvetenhet såsom specifik bestämning hos den organisation, som faller inom etikens område, så bibehåller likväl den organiska föreningen hos Schleiermacher sin plats såsom hufvudbestämning. Den sida hos den organiska föreningen, vid hvilken Schleiermacher först och främst fäster sin uppmärksamhet, är de organiska momenternas närvaro i hvarandra. För Schleiermacher visar sig allt i erfarenheten gifvet såsom ett sådant verkligt, hvars bestämningar ingå

i hvarandra. Häri såg han vidare en förbindelse mellan två eller flere, och derföre antog han, att det verkliga, hos hvilket en flerhet af i hvarandra ingående bestämningar fans, ytterst förutsatte särskilda principer eller faktorer, genom hvilkas förbindelse de gifna organismerna kommit till stånd. Deremot visar det sig för Schleiermacher icke möjligt att såsom grund för de ofullkomliga organismer, som äro gifna, tänka en fullkomlig organism. En sådan kan enligt Schleiermacher endast sättas såsom det fullkomliga,. på hvilket all organisation hänvisar såsom det yttersta och oupphinneliga målet. Schleiermacher har sålunda i likhet med Kant antagit all verklighet, som kan blifva föremål för vetande, vara gifven genom två faktorer, och han har vidare äfven tänkt sig förnuftets verksamhet på naturen på ett sätt, som är jemförligt med Kants sätt att fatta förståndets verksamhet på sinligheten. Resultatet blifver ock i vissa afseenden likartadt. Likasom Kant inom sin fenomenverld fick särskilda sinliga ting, af hvilka hvart och ett i sig inne- höll en till enhet förbunden mångfald, och vidare en förbindelse mellan många sinliga ting efter vissa lagar till sådana hela, som hade större eller mindre omfattning, fick ock Schleiermacher enligt sitt antagande sådana enheter och föreningar af flere särskilda enheter till större hela. Men likasom Kant hvarken i något särskildt sinligt ting ej heller i något större helt, således icke heller i det mest omfattande hela eller hela verlden kunde uppvisa någon reel och substantiel enhet, i och genom hvilken såväl hvarje ting, som hvarje större helt och ytterst hela verlden kunde tänkas såsom ett inom sig slutet helt, så kunde icke heller Schleiermacher finna någon sådan organisk enhet, som inom sig eller i och genom sig sjelf är substans och har fullkomlig verklighet. Antagandet, att det menskliga vetandet fattar det varande, kan i detta afseende icke leda till någon väsentlig förändring, då det varande, som uppfattas i vetandet, dock icke är något annat än en relativ och följaktligen osjelfständig verklighet. Deremot medför nämnda antagande i ett annat afseende en för etiken vigtig följd, nemligen att den

sinliga verkligheten eller naturen erbjuder ett material, hvars gestaltning eller organisation leder till ett godt, som om det ock blott är relativt, likväl är ett positivt godt. Är den i tiden och rummet varande verkligheten en substantiel verklighet i den meningen, att hon är det mot det menskliga vetandet fullt svarande objektet, så finnes icke längre något skäl att för den menskliga viljan söka något annat innehåll, än det, som denna verklighet erbjuder. All viljeverksamhet kommer då att åsyfta den i tiden och rummet gifna verklighetens gestaltning. Förnuftet skall genomtränga och ordna naturen. Hvarje ordning eller gestaltning är såsom sådan ett förnuftets verk och ett positivt godt. Härtill kommer att det, som är en begränsad enhet af förnuft och natur, kan utgöra en organism och hafva en relativ sjelfständighet. Å ena sidan är det då en individuel varelse, som har sitt eget lif, och å andra sidan kan det icke hafva någon individualitet utan att höra till ett större helt, inom hvilket det får den begränsning, som är vilkoret för dess individualitet. Derför måste det ock, när det tänkes såsom sjelfverksamt, verka icke blott för sig eller för sitt eget ändamål, utan äfven samverka med öfriga till samma hela hörande individer för det helas och med detsamma för alla dertill hörande individers ändamål. Derför leder verksamheten för eget ändamål icke till någon principiel strid mot verksamheten för det helas ändamål. Ju mera omfattande det hela, som utgör en organisation eller enhet af förnuftskraft och naturmassa, blifver, desto mera framträder ock samstämmigheten mellan det helas och individernas ändamål och verksamhet. Det sålunda organiserade hela är följaktligen ett förverkligadt ändamålens rike, som visserligen alltid är ofullkomligt, men dock alltid är en form af det goda och hänvisar på det fullkomliga och genom sin och sina medlemmars verksamhet vinner en högre grad af fullkomlighet. Det positivt goda, som ligger i hvarje form af mensklighetens lif, skall etiken utforska och uppvisa. Fullständigt kan detta icke ske, utan att sammanhanget mellan de särskilda organisationerna fattas och framställes. De visa sig

utgöra ett system af lägre eller mindre universela och högre eller mera universela organisationer. Att detta system icke är fullkomligt följer af det ofvan sagda. Det utgör likväl ett relativt helt, inom hvilket de mindre universela organisationerna ingå i de mera universela utan att genom sitt förhållande till dessa förlora sin individualitet. Detta system af organisationer är tydligen etikens totala föremål.

Att det sedliga lifvet af Schleiermacher hufvudsakligen fattas från synpunkten af de organisationer eller de former af det goda, i hvilka det framträder såsom ett system af förverkligade ändamål, är onekligt. Det skulle dock innebära ett misskännande af hans etiska åsigts värde och betydelse, om man antoge hans yrkande på nödvändigheten af sedlighetens betraktande äfven från andra synpunkter sakna fullt giltig grund i hans ursprungliga uppfattning af sedligheten. Man kan nemligen icke fullständigt fatta den gifna verkligheten såsom en organisation endast genom betraktelsen af densamma såsom ett förverkligadt ändamål eller ett vunnet godt. Till en fullständig uppfattning af något såsom organiskt fordras, såvida organismen tänkes vara till i och genom en verksamhet, redogörelsen för den kraft, hvilkens verk organisationen är, och det verksamhetssätt eller handlingssätt, i hvilket kraften yttrar sig, och genom hvilket verket åstadkommes. Det är kraften, som är sjelfva principen för organisationen och följaktligen bestämmer dennas art. Derför måste det tydligen vara af väsentlig vigt för Schleiermacher att vid redogörelsen för sedligheten taga i betraktande förnuftskraften, hvilken är den gestaltande eller organiserade kraften. Denna förnuftskraft måste icke blott till sitt allmänna begrepp bestämmas, utan äfven fattas i de bestämningar, som tillkomma henne såsom den i hvarje förnuftigt väsende, i hvarje handlande och i hvarje verk närvarande principen. Med andra ord vill detta säga, att det inom hela den etiska vetenskapen icke finnes något innehållsmoment, i hvilket man icke har att uppvisa förnuftskraften såsom princip. Hela sedelärans innehåll må-

ste derför betraktas ur den synpunkten, att hvarje dess moment lika väl som hela innehållet är bestämdt af förnuftskraften och en verkan af denna. Endast under denna förutsättning kan det särskilda momentet likasom hela innehållet vara förnuftigt. Om hela sedelärans innehåll måste betraktas ur den synpunkten, att det är gifvet genom förnuftskraften, så är det lätt att finna, att det äfven måste helt och hållet och i alla sina momenter betraktas från den sidan, att det är till i och genom det förnuftiga handlingssättet eller rentaf såsom förnuftigt handlingssätt. Den verksamhet, som icke vore ett förnuftigt handlingssätt, skulle hvarken kunna tillhöra förnuftskraften, ej heller kunna åstadkomma en organisation eller vara det sätt, hvarpå ett förnuftigt väsende såsom organiskt i sin verksamhet förhåller sig. Hvarje innehållsmoment i sedligheten måste derför betraktas från den sidan, att det i sig innehåller ett förnuftigt handlingssätt. Dessa trenne nu angifna olika sidor af sedligheten tillkomma tydligen i sin största allmänhet fattade hvarje verksamhet och mera specielt hvarje ändamålsenlig verksamhet. Hvarje verksamhet förutsätter en kraft, fortgår på ett visst sätt och åstadkommer en verkan. I den ändamålsenliga verksamheten tänkes kraften mera specifikt bestämd såsom en enhet, som har ett visst innehåll, verksamhetssättet såsom fullständigare lagbundet och verkan såsom stående i ett mera väsentligt och inre förhållande till både kraften och verksamheten. En något noggrannare betraktelse af den ändamålsenliga verksamheten visar å ena sidan de tre ifrågavande bestämningarnes oskiljaktighet från hvarandra, å andra sidan verksamhetens allsidiga bestämdhet genom dem. Ingen af dem kan umbäras, då det är fråga om en allsidig uppfattning af en ändamålsenlig verksamhet, men det finnes icke heller någon med dem koordinerad bestämning, genom hvilken man skulle kunna vinna ännu en synpunkt för uppfattningen af den ändamålsenliga verksamheten. Den kraft, som framträder i sedligheten, är enligt Schleiermacher dygden och det sedliga

handlingssättet pligten. Alltså tillhör det etiken att betrakta sedligheten från det godas, från dygdens och från pligtens synpunkt. Dessa trenne begrepps betydelse af synpunkter, från hvilka hela sedligheten måste betraktas, eller af etiska formalbegrepp uppvisade Schleiermacher i sina "Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre." I denna sin kritik har han visat, huru mycken felaktighet, oreda och sammanblandning uppstått inom den etiska forskningen derigenom, att man icke fixerat de trenne formalbegreppen såsom skilda synpunkter för betraktelsen af sedligheten och fullständigt genomfört särskiljandet af de bestämningar, som från hvardera synpunkten tilläggas sedligheten. I samma skrift har Schleiermacher inom den afdelning, der de olika etiska grundsatsernas duglighet till upprättande af ett etiskt system göres till föremål för pröfning, sammanstält trenne andra begrepp, som med de tre formalbegreppen tydligen stå i mycket nära samband. Dessa trenne begrepp, som han kallar de etiska idéerna, äro det högsta goda, den vise och lagen. Det högsta goda är det begrepp, i hvilket alla etiska handlingar och tillstånd, äfven sådana, som icke innebära ett egentligt handlande sammanfattas i ett likartadt helt. Den vise är den af den etiska grundsatsen beherskade själen, hvilken är den inre och konstanta framställningen af grundsatsen och den identiska kraften i alla yttringarne. Lagen är den etiska grundsatsen, såvida som denna hänföres till det enskilda och derigenom gifver en regel för handlandet. Dessa etiska idéer angifva tydligen detsamma, som de etiska formalbegreppen blott med den skilnaden, att bestämningarne i ena fallet såsom etiska idéer hänföras till den etiska grundsatsen och i det andra fallet såsom formala etiska begrepp till mångfalden af momenter i det sedliga lifvet. Men att de etiska idéerna hänföras till grundsatsen betyder egentligen att de hänföras till viljan såsom den förmåga, som är grunden till det sedliga lifvet. Vid sedelärans framställning har Schleiermacher till utgångspunkt tagit den gifna mångfalden

af det godas former (Güter), af dygder och af pligter och sålunda betraktat sedlighetens innehåll ur de synpunkter, som angifvas genom de formala etiska begreppen. Denna betraktelse kan tydligen icke genomföras utan afseende på de etiska ideerna. Men till en särskild betraktelse af sedligheten från de synpunkter, som äro angifna genom de etiska idéerna, kan Schleiermacher icke sägas hafva fortgått. Den bundenhet vid betraktelsen af den organiska föreningen hufvudsakligen från den sidan, att hon är skilda principers ingående och närvaro i hvarandra, om hvilken vi förut talat, hindrar honom från fortgången till den särskilda uppfattningen af subjektet för sedligheten eller viljan såsom det subjekt, som är sedligt. Särskildt med afseende på det högsta goda visar sig detta förhållande deri, att detta såsom sådant eller såsom det goda, i hvilket allt godt ingår såsom förverkligadt, enligt hvad förut är sagdt, faller utom etiken.

Ett godt eller en form af det goda är hvarje förnuftets och naturens närvaro i hvarandra eller hvarje enhet af förnuft och natur. Etiken förutsätter en sådan enhet nemligen den menskliga naturen såsom gifven. Allt det förnuftets handlande, som faller inom etiken och sålunda, enligt hvad ofvan är nämndt, ligger emellan den omedelbart gifna organismen och den högsta, är sålunda ett menskligt handlande. Förnuftet begagnar nemligen alltid den natur, som redan är förenad med förnuftet, såsom organ för fortsättningen af den verksamhet, genom hvilken det bildar allt flere sidor af naturen till förenlighet med förnuftet och förenar dessa med sig. Den etiska verksamheten är sålunda en organiserande verksamhet, och hvarje genom den samma tilldanad enhet af förnuft och natur blifver organ för förnuftets vidare fortgående verksamhet. Men det menskliga handlandet är icke blott organiserande eller bildande. Det är äfven ett sådant handlande, genom hvilket förnuftet blifver fattligt och medvetet, eller genom hvilket förnuftet kommer att fatta och igenkänna det med naturen förenade förnuftet såsom för-

nuft och sålunda sätta det yttre såsom en symbol för förnuftet eller göra det till ett tecken för detsamma, genom hvilket det blifver medvetet. Från denna sida betraktadt är handlandet efter Schleiermachers benämning symboliserande eller betecknande. Genom den symboliserande verksamheten kommer t. ex. språket till stånd. Vid den symboliserande versamheten bindes all begreppsmässig åtskilnad. Följaktligen framträder i och genom henne medvetandet om behofvet af handlande, då det visar sig, att förnuftet och naturen, ehuru i vissa momenter förenade, likväl i andra ännu icke äro förenade. Men vidare kommer ock den begreppsmässiga åtskilnaden mellan de enheter af förnuft och natur, som äro organer för förnuftets etiska verksamhet, först genom den symboliserande verksamheten till stånd. Slutligen är det ock genom den symboliserande verksamheten, som de särskilda väsenden, som ingå såsom organer i ett större etiskt helt blifva fattliga och medvetna för hvarandra såsom förnuftiga väsenden och derigenom kunna fatta det ena det andra såsom en symbol af förnuftet, såsom ett yttre, i hvilket förnuftet är närvarande och igenkänligt. Utan att på sådant sätt förstå hvarandra kunna de särskilda väsendena icke handla gemensamt för det godas förverkligande såsom ett gemensamt godt. Men det är enligt Schleiermacher en oundgänglig fordran, att det goda skall vara gemensamt. Utan gemensamhet kan enligt honom ingenting vara godt. All etisk verksamhet måste sålunda vara en samverkan mellan förnuftiga väsenden för det godas förverkligande. Sålunda förutsätter den organiserande etiska verksamheten den symboliserande. Men den symboliserande verksamheten förutsätter ock den organiserande; ty utan den organisation, som är gifven i de lägre föreningarne af förnuft och natur, mekanismen, kemismen, vegetationen och animalisationen, skulle den menskliga formen af förnuftets och naturens förening i det hela icke vara möjlig, och i hvarje särskildt fall förutsätter handlandet något organiseradt, emedan det behöfver ett sådant, en enhet af

förnuft och natur, till organ för att kunna handla. Derför är allt verkligt etiskt handlande både organiserande och symboliserande, och all genom handlandet tilldanad enhet af förnuft och natur både organ och symbol. Men i allt sedligt finnes ännu en annan motsats nämligen den, som har sin grund i förhållandet mellan den nyss antydda mångfalden af begreppsmässigt och icke blott i rummet skilda väsenden och den enhet, som tillhör förnuftet. Allt sedligt, som är till såsom ett gifvet godt för menniskan, måste vara ett i alla fall och förhållanden sig sjelf likt, såvida det förhåller sig på ett och samma sätt till förnuftet, hvilket är identiskt med sig sjelft; men tillika måste det vara ett enskildt, som är begreppsmässigt skildt från andra enskilda, såsom de enskilda menniskorna äro till begreppet skilda från hvarandra, hvilket betyder, att hvar och en måste vara ett individuum. Häri ligger således motsatsen mellan det identiska eller allmänna å den ena sidan och det individuela eller egendomligt bestämda å den andra. De båda nu anförda motsatserna korsa hvarandra. Sålunda får organiserandet karakteren såväl af identitet som af individualitet och likaså symboliserandet.

På den nu angifna motsättningen inom den etiska verksamheten grundar sig indelningen af det goda. Hufvudsaken i den redogörelse, som Schleiermacher lemnar för det godas olika former, är uppvisandet af det menskliga lifvet såsom ett samlif, i hvilket individerna vinna sin rätta egendomliga bestämdhet, och å andra sidan ett individernas lif, som åsyftar samhällets förverkligande. Det är sålunda en redogörelse för de menskliga samhällsformerna med afseende på individernas förhållande till det hela och till hvarandra. Men härvid äro icke blott praktiska bestämningar, utan äfven teoretiska att taga i betraktande. Det är nemligen tydligt, att den organiserande verksamheten, som bildar naturen till organ för förnuftet, svarar emot den praktiska verksamheten, då deremot den symboliserande, som bringar förnuftet i den dermed förenade naturen till medvetenhet, svarar emot den teoretiska

verksamheten. Derföre måste de former af menskligt lif, som i etiken skola framställas, vara icke blott sådana, som grunda sig på praktiska bestämningar, utan äfven sådana, som grunda sig på teoretiska bestämningar. Bland de fullkomliga etiska formerna eller sjelfva hufvudformerna af det goda utgöra familjen och den nationela enheten eller folkenheten de öfrigas gemensamma förutsättning. I familjen är den relativt omedelbara enheten gifven af riktningar, som i andra samhällsformer framträda såsom hvarandra relativt uteslutande och motsatta. Detsamma gäller åtminstone till en viss grad om den nationela enheten, hvilken är att betrakta såsom ett större helt af familjer, som stå i en viss förbindelse med hvarandra. Ur denna omedelbara enhet framgår staten i och med en öfvervigt af den identiska organiserande verksamhet. Genom statens författning bestämmes förhållandet mellan öfverhet och undersåte, och i staten får rättstillståndet och fördraget sin fulla bestämdhet. I staten ordnas arbetets fördelning, gifvas ömsesidiga garantier och beredes krafternas förening i alla riktningar. Sålunda framträder den organiserande verksamheten i staten såsom fulländad. Motsatsen mellan öfverhet och undersåtar visar sin relativitet i den borgerliga frihetens begrepp, enligt hvilket undersåtarne så litet som möjligt skola inskränkas af öfverheten. Såsom gifven genom förnuftets organiserande verksamhet kan staten icke grunda sig på fördrag eller usurpation. Den etiska form, som är till i och genom den identiska symboliska verksamheten, är det nationela vetenskapliga samfundet. Äfven detta har till sin förutsättning familjen och den nationela enheten. Den individuela organiserande verksamheten gestaltar sig i den fria sällskapligheten, som förutsätter den personliga egendomlighetens framträdande ur massan och har sin begynnelse i det fria umgänget, utbildar sig till vänskapsförhållande och får sin afslutning i ståndet. De särskilda sfererna inom den fria sällskaplighetens område komma i gemenskap med hvarandra inom staten och kyrkan. Kyrkan har till sin förutsättning

det gifna förhållandet, att det finnes stora massor af egendomliga schematiseringar af känslan eller den subjektiva uppfattningen. Den öfverensstämmelse i religiös uppfattning, som sålunda eger rum mellan en mångfald af individer, får sin fasta form i kyrkan. Inom kyrkan ordnas förhållandet mellan prester och lekmän. Hon bringar det religiösa innehållet till medvetande och gifver derigenom åt alla det medvetande om identitet, om en alltomfattande gemensamhet, som den vetenskapliga uppfattningen endast kan gifva åt några få, som förmå tillegna sig denna i tillräckligt stor omfattning. Sålunda fyller den individuela sidan af den symboliserande verksamheten, som bestämmer kyrkans karakter, den brist, som den identiska symboliserande verksamheten i det vetenskapliga samfundet icke kunde fylla.

Dygdeläran har att göra reda för beskaffenheten hos de menskliga individer, genom hvilka det högsta goda förverkligas. Pligtläran skall åter visa, huru den enskilda menniskans handlingssätt på hvarje punkt måste vara beskaffadt för att innebära ett närmande till samma mål.

Dygden är förnuftet hos den enskilda menniskan. Hon är sålunda en enhet. Men hon framträder såsom en kraft och kan derför betraktas antingen inom sig sjelf såsom sinnesstämning eller i sina yttringar såsom färdighet. Vidare måste Schleiermacher tillägga dygden bestämningar, som svara mot den symboliserande och den organiserande verksamheten. Från denna synpunkt är dygden uppfattande eller framställande. Båda motsatserna korsa hvarandra. Sinnesstämningen är såsom uppfattande vishet och såsom framställande kärlek. Uppfattningen såsom färdighet är besinning och framställandet såsom färdighet ståndaktighet. Besinningen och ståndaktigheten innebära ett bekämpande, som hos den förra riktas på menniskan sjelf och hos den senare på det yttre. Visheten och kärleken äro lifgifvande den förra inom menniskan, den senare i det yttre. Alla dygder äro förenade med hvarandra. Den, som har en, har alla. Men i menniskans tim-

liga lif kan en vara undertryckt och en annan stegrad till ensidig färdighet. Alla dygder erfordras till det högsta godas vinnande. Dygdens fulländning är menniskans personliga fullkomlighet.

Då pligtläran har att framställa det handlingssätt, genom hvilket den dygdiga menniskan förverkligar det högsta goda, måste de särskilda pligterna svara mot det godas hufvudformer. Pligterna äro med afseende på samfundsbildningen såsom universel rättspligter och såsom individuel kärlekspligter, med afseende på tillegnandet såsom universelt yrkespligter och såsom individuelt samvetspligter. Den högsta pligtlagen är denna: handla i hvarje ögonblick med hela den sedliga kraften och med sträfvande till hela den sedliga uppgiften. Från den synpunkt, som genom denna formel är gifven, lösas de skenbara motsägelser, till hvilka pligtbegreppet synes leda. Sålunda visar sig pligten såsom ett sedligt handlingssätt trots den ofullkomlighet, inskränkning, bundenhet vid ett föregående, yttre nödvändighet och inre kollision, som hon synes vara underkastad såsom en i tiden och i det yttre framträdande handling. Pligt är i hvarje fall den handling, som i högsta grad är befrämjande för hela det sedliga området.

Den antydning, som vi nu gifvit om det, som utgör föremål för närmare bestämning i utförandet af Schleiermachers etiska grundtankar, visar, huru han fattat etiken såsom en vetenskap om det menskliga lifvets alla former. Vi hafva om Kant sagt, att personligheten var det, hvarpå hans undersökningar i sin innersta grund syftade. Man kan i en viss mening säga detsamma om Schleiermacher. Det är nemligen tydligt, att hans etik går ut på att vara en redogörelse för det personliga lifvet. Icke blott menniskan betraktas såsom en person, utan äfven samhällen till exempel folket och staten äro efter Schleiermachers åsigt personer. Sedligheten är såsom dygd menniskans personliga fullkomlighet, och när menniskan tänkes såsom samhällsmedlem, kommer hon, såvida

äfven samhället är person, icke i beroende af något opersonligt. Ett sådant beroende är dock gifvet i behofvet af något för förnuftet främmande och yttre, som skall tjena till material för förnuftets verksamhet, och genom hvilket förnuftet får ett innehåll. Allt det, som uppvisas såsom innehåll i det menskliga lifvet, är tillkommet genom förnuftets verksamhet på naturen. Häraf framkallas den frågan, om förnuftet och personligheten kunna få sig tillerkänd betydelsen af ett absolut rätt och godt. Att de hos menniskan äro behäftade med ofullkomlighet är af sig sjelf klart, och detta är i Schleiermachers etik fullständigt framhållet både i läran om det godas former, i dygdeläran och i pligtläran. Men frågar man, om förnuftet och personligheten i sig sjelfva enligt Schleiermacher innebära någon ofullkomlighet, så kan man söka svaret på denna fråga såväl i sjelfva förnuftets och personlighetens begrepp, som i deras tänkbarhet såsom bestämningar hos Gud såsom det absolut fullkomliga väsende, som är till för menniskan i hennes religiösa känsla. Svaret på frågan, så vidt hon angår förnuftet, är lätt funnet. Förnuftet är icke mer än den ena sidan i en motsats, nemligen motsatsen mellan förnuftet och naturen. Deraf följer att förnuftet till sitt begrepp icke är absolut, utan antingen skildt från naturen är ett isoleradt moment eller ock i förening med naturen är något relativt. Såsom sådant kan det tydligen icke vara en bestämning hos Gud. Personligheten är i menniskans erfarenhet gifven såsom en uppkommande och försvinnande enhet af förnuft och natur. Men då allt i erfarenheten gifvet personligt lif hänvisar på ett fullkomligt godt, så måste man fråga, om detta fullkomligt goda, i hvilket alla motsatser äro upphäfda derigenom, att förnuftet fullt genomträngt naturen, är personligt eller icke. Då det högsta goda fattadt i betydelsen af det absolut goda faller utom etikens område, hafva vi icke att vänta något svar på denna fråga inom etiken. Vi måste således på annat håll söka svaret. Det fullkomligt goda måste, såvida det skall vara något annat än en idealisk uppfatt-

ning af menniskans mål, sammanfalla med Gudomlighetens begrepp. Endast i förbigående må anmärkas, att det vore opersonligt, om det endast vore ett ideal. Ett sådant är nemligen endast en abstraktion, men personligheten innebär fullständig verklighet. Men sammanfaller det högsta godas begrepp med Guds begrepp, så blifver frågan den, om Gud af Schleiermacher fattas såsom person. Det är dock icke möjligt att på denna fråga erhålla ett alldeles direkt och afgörande svar. Hos Schleiermacher finnes en panteistisk tendens, som gör det omöjligt att gifva ett rent jakande svar, och en tendens till antagande af individualitetens ursprunglighet, som lägger hinder i vägen för ett rent nekande svar. Härtill kommer, att sjelfva frågan på Schleiermachers ståndpunkt saknar befogenhet; ty är det absoluta fattligt blott i och genom den religiösa känslan, så är det icke rimligt att vilja veta något om andra bestämningar än de formela, som höra till detsamma såsom absolut. Men ett är det, som härigenom blifver tydligt, och det är, att så vidt, som personligheten är begriplig, är hon icke sjelf något absolut och kan icke heller vara bestämning hos det absoluta. Men den begripliga personligheten är det, som utgör föremål för den filosofiska etiken, och om denna kan det icke sägas, att hon innehåller eller är något absolut rätt och godt. Det absoluta åter, som är fattligt endast i och genom känslan, kan icke inom den filosofiska etiken uppställas såsom grund till det rätta och goda, utan måste för denna visa sig såsom ett ideal, hvilkets innehållslöshet för förståndet gör det oanvändbart såsom norm, och hvilkets eget begrepp har det med sig, att det endast kan tänkas såsom ett oupphinneligt mål, och icke såsom något verkligt, som icke blott är ändamål, utan tillika grund och lag för den sedliga verksamheten.

Den nu framstälda bristen på något i och för sig rätt och godt i Schleiermachers etik sammanhänger på det närmaste med hans förut framstälda uppfattning af organismen. Är dennas grundbestämning den, att skilda elementer, förnuft och natur, genomtränga hvarandra, så finnes det i organismen

ingenting absolut, utan han är en relation mellan två till begreppet, om ock aldrig i menniskans erfarenhet, skilda arter af verklighet. I ingendera verklighetsartens begrepp kan det ligga någon grund för deras förening eller någon lag, som fordrar densamma och under förutsättning af föreningens successiva fortgång i hvarje fall fordrar ett visst mått af verklig förening. Antagandet af deras förenlighet har sin grund i deras empiriskt gifna relativa förening, och i deras likaså empiriskt gifna fortgång till allt fullständigare förening kan icke uppvisas någon annan nödvändighet än den, som är gifven inom den empiriskt gifna verklighetens eget område, nemligen naturnödvändigheten. Lemnar man denna, så återstår ingenting annat än det faktiskt antagna förhållandet, att i hvarje form af menskligt lif finnes en förening af förnuft och natur, men något skäl för antagandet af någon form såsom väsentligt bättre eller sämre än en annan finnes icke.

Om Schleiermachers etiska åsigt i afseende på uppfattningen af personligheten såsom grund till det sedligt rätta och goda är otillfredsställande, och om han måste anses hafva lemnat ur sigte hvad Kant i detta afseende hade visat, så har dock Schleiermacher i sin etik framhållit en annan sida hos det sedliga lifvet, hvilken, om ock icke alldeles förbisedd af Kant, likväl aldrig ur hans etiska grundsats, det formelt fattade kategoriska imperativet, kunde få en i någon mon tillfredsställande förklaring. Denna sida är det sedliga lifvets innehåll. Det sedliga lifvet är ett personligt lif, och det måste vara detta icke blott till sin form, utan äfven till sitt innehåll. Låt vara att den sedliga menniskan har sinligheten till sitt material, och att herraväldet öfver sinligheten utgör ett vilkor för sedlighetens verklighet hos menniskan, samt att detta herravälde icke blott består i ett frigörande från beroendet af sinligheten såsom bestämningsgrund för menniskans vilja, utan äfven måste innebära en magt öfver sinligheten vunnen derigenom, att de sinliga krafterna blifvit tagna i förnuftets tjenst såsom organer eller medel för dess verksam-

het, så är dock dermed ingenting angifvet, som utgör ett väsentligt innehåll i sedligheten. Man vet nemligen icke, hvad det är, som den förnuftiga eller sedliga viljan absolut vill, och för hvilket sinligheten skall tjena såsom organ eller medel. Detta, som den sedliga viljan absolut eller för dess egen skuld vill, är det egentliga innehållet i den sedliga viljan. Nu har Schleiermacher framhållit, att det, som menniskans sedliga vilja vill, är ett sådant lif, som på en gång är sjelfständigt eller individuelt och tillika ett samlif med andra menniskor, och att den form af menskligt lif, som skulle vara gifven hos en vilja, som antages hafva magt öfver sin sinlighet, men isolerade sig från andra och med dem blott hade den formela öfverensstämmelsen, som ligger i oberoendet af det sinliga, icke skulle vara sedlighet. Med användning af Schleiermachers indelning af dygden skulle detta kunna uttryckas så, att det för sedligheten fordras icke blott vishet, utan äfven kärlek. I Schleiermachers lära om det högsta goda eller om det godas former framträder det såsom en från begynnelsen gifven sak, att det högsta goda måste vara gemensamt för menniskorna och endast såsom gemensamt för hela menniskoslägtet har full verklighet. Menniskoslägtet fattar han då icke såsom ett system af förnuftiga väsenden, utan såsom den i den gifna verkligheten lefvande menskligheten. Häri ligger ett framsteg utöfver den Kantiska etikens ståndpunkt i uppfattningen af sedlighetens karakter af personligt lif. Äfven om man icke kan vilja gifva åt sedligheten den omfattning, som Schleiermacher gifvit henne genom att omedelbart framställa rätt och stat såsom former af sedligt lif, kan man dock icke undgå att först och främst erkänna nödvändigheten af ett för menniskorna gemensamt godt såsom sedlighetens innehåll och vidare såsom följd deraf inse, att sedeläran fullständigt utförd måste på något sätt innehålla en uppfattning af allt, som hör till menniskans förnuftiga praktiska lif.

Den framställning, som nu gifvits af Kants och Schleiermachers etiska grundtankar, har visat, att dessa båda sedelä-

rare framställa olika sidor af sedligheten. I sin största allmänhet kan motsatsen dem emellan sägas bestå deri, att Kant uppvisade den nödvändiga formen för sedligheten utan att kunna finna ett innehåll, som kunde vara i denna form, men Schleiermacher uppvisade hela mångfalden af det innehåll hos menniskan, som måste ur etisk synpunkt bestämmas, utan att kunna finna en form, som åt detta innehåll kunde gifva etisk bestämdhet. Med andra ord kan denna motsats sägas bestå deri, att Kant fordrade det sedliga lifvets renhet och viljans absoluta frihet, men icke kunde finna något innehåll, som var godt nog åt viljan, emedan allt för menniskan gifvet innehåll var orent, och derför icke heller kunde uppvisa någon verklighet, öfver hvilken den fria viljan kunde hafva magt, hvaremot Schleiermacher utgick från antagandet af förnuftets magt öfver sinligheten och af innehållets gifna tillvaro såsom föremål för förnuftets fortgående verksamhet, men åt det förnuft, som utöfvade magten öfver sinligheten, icke kunde gifva formen af fri vilja, som genom fritt val kan slita sig lös från yttre bestämningsgrunder och derigenom vinna renhet i sitt sedliga lif. Sammanfatta vi hvad som innehålles i båda de nu angifna sätten att beteckna motsatsen mellan de etiska riktningar, som framträda hos Kant och Schleiermacher, så finna vi, att Kant tillerkände viljan formen af praktisk sjelfständighet eller frihet från beroende af allt innehåll, och Schleiermacher gaf henne innehållets fullständighet eller tillerkände henne individualitet, men att viljans praktiska sjelfständighet och individualitet eller fullständiga bestämdhet visade sig stå i strid mot hvarandra. Det är denna motsats, som vi sett framträda i Schleiermachers invändningar mot läran om sedelagens fordringar. Motsatsen kan med afseende på denna lära uttryckas i följande alternativ: antingen är viljan praktiskt sjelfständig och såsom sådan grund till fordringar, genom hvilka ingenting verkligt bestämmes, eller ock bestämmer viljan genom sina fordringar något verkligt, och då är hon bunden vid detta verkliga och således icke praktiskt sjelfständig, icke

en af sitt innehåll oberoende vilja. De allmänna förutsättningar, från hvilka Kant och Schleiermacher utgingo, gjorde det för dem omöjligt att fatta viljans praktiska sjelfständighet och fullständiga bestämdhet eller individualitet såsom samstämmiga. Deraf följer dock icke, att detta i sig sjelft är omöjligt, utan endast att man måste underkasta dessa förutsättningar en noggran pröfning för att undersöka deras giltighet.

Mellan den filosofiska grundåsigt, på hvilken Kant och Schleiermacher å ena sidan och Boström å den andra hade att stödja sig i sina etiska undersökningar, är skilnaden i många afseenden mycket stor. Visserligen finnes det äfven mellan Kants och Schleiermachers åsigter en icke ringa skiljaktighet, men det afstånd, som finnes dem emellan, är dock ringa mot det, hvarigenom Boströms verldsåsigt skiljer sig från både Schleiermachers och Kants. Hufvudpunkten i denna åtskilnad är den, att det absoluta väsendet icke för Boström visar sig vara ofattligt för det menskliga förståndet. När man antager ett vetande om det absoluta vara möjligt, måste man ock sätta begreppet om det absoluta såsom princip för filosofien eller tänka det såsom grunden till all gifven verklighet, till menniskan sjelf och hennes verld. Derigenom vinnes en annan synpunkt än den omedelbart gifna för uppfattningen af alla frågor angående menniskan och verlden samt en möjlighet till lösning af skenbara motsägelser, som, när den ändliga verlden antages vara den enda verkliga eller den enda, som af det menskliga förståndet kan fattas, icke på något sätt kunna lösas. Detta gäller äfven om de praktiska frågorna. Vi måste på grund häraf fästa uppmärksamheten vid hufvudpunkterna i Boströms lära om det absoluta eller det oändliga väsendet och i hans dermed sammanhängande uppfattning af menniskan och hennes verld. Men då all filosofisk forskning måste gå ut ifrån någon uppfattning af den gifna verkligheten, måste vi göra början med angifvandet af det sätt, hvarpå Boström uppfattade denna.

I likhet med Kant anser Boström den verld, som är omedelbart gifven i menniskans erfarenhet, vara en fenomenverld samt tiden och rummet vara former, i hvilka fenomenet eller företeelsen är till för menniskan. Han anser ock i likhet med Kant, att tiden och rummet äro former endast för fenomenverlden och icke kunna vara former för något i och för sig varande. Närmare bestämd är fenomenverlden eller den verklighet, som icke är i och för sig, utan i och för ett annat, eller den osjelfständiga verkligheten menniskans verld, emedan, såsom Kant hade visat, tiden och rummet äro den menskliga kunskapsförmågans former, och det, som är i dessa former, är den menskliga kunskapsförmågans eller det menskliga medvetandets innehåll. Men det menskliga medvetandets innehåll är det förnumna, och då fenomenverlden såsom osjelfständig är ofullkomlig, så är den i menniskans erfarenhet gifna verkligheten det ofullkomligt förnumna innehållet i menniskans medvetande. Vidare är menniskans medvetande, som har ett ofullkomligt innehåll, ett ofullkomligt förnimmande eller det ofullkomliga förnimmande, i och genom hvilket det ofullkomligt förnumna såsom sådant är till. Den omedelbart gifna verkligheten är sålunda fenomen eller företeelse för menniskan. Men då man fattar denna verklighet såsom fenomen, har man icke blott att besvara den frågan, för hvilken hon är fenomen, utan äfven den frågan, hvaraf hon är fenomen. I hvarje fenomen eller företeelse måste det nemligen vara något, som företer sig, eller, om man fattar fenomenet såsom det ofullkomligt förnumna, något, som ofullkomligt förnimmes. För besvarandet af denna fråga måste man undersöka, om ofullkomligheten ligger i sjelfva förnimmandet. Detta måste man yrka, om man antager, att allt förnimmande måste hafva till objekt något varande, som på något sätt är utom förnimmandet eller det förnimmande medvetandet. Omöjligheten af allt sådant utom medvetandet varande hade Fichte bevisat. Boström fasthåller detta och visar, att vara alldeles icke är något annat än förnimmas. Detta innebär, att det varande är det förnumna och det förnumna är det varande. Det ofull-

komligt varande är det ofullkomligt förnumna. Det fullkomligt varande är det fullkomligt förnumna. Med andra ord vill detta säga, att allt varande är innehåll i ett förnimmande medvetande, och att det förnumna icke hänvisar på något utom medvetandet varande. Att vara i och för sig betyder sålunda ingenting annat än att förnimmas inom sig sjelft och af sig sjelft. Hvarje förnimmande medvetande är på grund häraf ett inom sig slutet helt, som har ett innehåll, som icke hänvisar på något yttre utom det samma varande. Allt, som är till för ett medvetande, är dess förnimmelse. Förnimmelsen är medvetandet i en af dess bestämningar, och det förnumna eller varande är förnimmelsen tänkt utan afseende derpå, att hon är i och genom ett förnimmande medvetande, och blott med afseende på innehållet. Det är alltså endast genom abstraktion, som man skiljer förnimmelsen och det förnumna från hvarandra. Men genom en abstraktion fattar man icke något annat än det väsende eller subjekt, hvars bestämning man skilt från detsamma, utan man fattar detta väsende, ehuru blott i en af dess bestämningar med bortseende från hvad det för öfrigt är. Då sålunda allt varande är förnummet, allt förnummet förnimmelse och all förnimmelse är en bestämning hos ett medvetande eller en form af ett medvetande, så är allt varande form af ett medvetande. Häraf visar sig, att förnimmandet icke kan antagas vara ofullkomligt på den grunden, att det skulle innebära en relation till något yttre objekt. Men ännu från en annan sida kan fråga uppstå om ofullkomlighet hos förnimmandet. Man kan nemligen väl medgifva, att allt, som är till, är former af medvetande, men sätta i fråga, om icke sjelfva medvetandet, som är förnimmande, är en lägre form af något högre. Denna fråga besvarar Boström genom hänvisning på sjelfmedvetandet. Sjelfmedvetande betyder enligt honom medvetande i och genom sig sjelf eller sjelfständigt medvetande. Att nu medvetandet är sjelfmedvetande, det visar sig för Boström såsom en gifven följd deraf, att allt lif är sjelfmedvetande. I lifvet, sådant det framträder i menniskans fenomenverld, ingår visserligen utom sjelfständigheten,

hvilken aldrig kan tänkas bort från lifvet, äfven rörelse. Men rörelsen innehåller tidsbestämning och hör sålunda till fenomenet eller utmärker lifvets ofullkomlighet i fenomenverlden. Det väsentliga eller det, som uttrycker fullkomligheten i lifvet, är dess sjelfständighet, eller att det är i och genom sig sjelft. Att lifvet är sjelfmedvetande sluter Boström deraf, att man mäter lifvets grad efter graden af sjelfmedvetenhet. Det aktuelt sjelfmedvetna väsendet erkännes hafva en högre grad af lif än det väsende, som icke är sjelfmedvetet. Menniskan har en högre grad af lif än djuret. Vidare har djuret, som är i någon grad aktuelt förnimmande, en högre grad af lif än växten. Då nu det, som kan tjena till mått på graden af någots fullkomlighet, just är det genom måttet bestämdas eget väsende, så följer att lifvet har sitt väsende i sjelfmedvetandet eller till sitt väsende är sjelfmedvetande. Men är nu lifvet i allt verkligt det sjelfständiga och sjelfmedvetandet det sanna lifvet, då finnes det icke något högre, hvaraf medvetandet skulle kunna vara en lägre form. För öfrigt är det i och genom sig sjelft klart, att sjelfmedvetandet är det sjelfständiga medvetandet. Sjelfmedvetandet är det enkla begrepp, till hvilket man genom all analys kommer tillbaka. Det kan såsom enkelt icke bevisas i den meningen, att dess sanning och giltighet skulle kunna visas såsom gifna genom dess sammanhang med något annat begrepp. Men att bevisa betyder icke enligt Boström att härleda ett ur ett annat, utan endast att klart och tydligt visa. Såsom det enkla begrepp, som icke i sig innehåller någon mångfald af bestämningar, är sjelfmedvetandet klart och tydligt i och genom sig sjelft. Man fattar det antingen klart och tydligt eller ock fattar man det alldeles icke. Häraf följer att i sjelfmedvetandet icke ligger någon hänvisning till något annat, af hvilket sjelfmedvetandet skulle vara form eller grad, utan att det tvärtom strider mot sjelfmedvetandets begrepp, om man försöker tänka det såsom form eller grad af något annat. Med andra ord vill detta säga, att sjelfmedvetandet är sjelfva substansen eller väsendet. Allt annat, som är i menniskans erfa-

renhet gifvet, är, såsom förut visats, former af medvetande och således ytterst af sjelfmedvetandet. Då nu lifvet är identiskt med sjelfmedvetandet, så är Boströms lära om verkligheten öfverhufvud, att allt är former af lif och sjelfmedvetande. Men häraf följer att den ofullkomlighet, som finnes i menniskans verld icke kan ligga deri, att hon är en form af medvetande, utan måste ligga deri, att hon icke är en fullkomlig form af medvetande, hvilket åter har sin grund deri, att hon är form af ett ofullkomligt medvetande. Om så är, måste menniskans verld såsom fenomenverld vara fenomen af den fullkomligt förnumna verlden eller af verkligheten sådan, som hon förnimmes af det fullkomligt förnimmande väsendet.

Det fullkomligt förnimmande väsende, på hvilket menniskan såsom ofullkomligt förnimmande och hennes fenomenverld såsom ofullkomligt förnummen hänvisa, måste, då sjelfmedvetandet icke är fenomen, utan substans eller väsende i egentlig bemärkelse, vara det absoluta eller oändliga sjelfmedvetandet. Att det är absolut eller oändligt betyder såväl, att det är sjelfständigt och fullkomligt, som ock att det är inom sig samstämmigt eller systematiskt.

Men alla dessa bestämningar äro formela. De angifva icke något innehåll, som tillkommer det absoluta sjelfmedvetandet. Utan ett ursprungligt och väsentligt innehåll är medvetandet, såsom Kant hade lärt, endast en form, som för att vara verklig behöfver fyllas med innehåll. Vid besvarandet af frågan om innehållet i det absoluta sjelfmedvetandet har Boström utgått från de resultater, till hvilka den af Fichte, Schelling och Hegel representerade hufvudriktningen inom den Tyska filosofien under den tid, som följer närmast efter Kant, hade kommit. Till utgångspunkt för vår framställning af hans svar på denna fråga behöfva vi derför en kort erinring om det sätt, hvarpå hon blifvit besvarad af de nämnda filosoferna. Fichte fann innehållet såsom objekt vara motsatt mot sjelfmedvetandet såsom subjekt eller jag och sålunda endast under vilkor af jagets ändlighet med detsamma förenligt. Deremot ansåg sig Schelling genom

att fatta det absoluta såsom ett organiskt helt och Hegel genom att fatta det såsom den absoluta idéen eller den absoluta anden hafva funnit, huru det oändliga innehållet skulle kunna vara fullt verkligt i det absoluta väsendet. Men icke blott Schelling, utan äfven Hegel måste antaga innehållet vara verkligt genom en rörelse eller produktion, hvilkens högsta form var utvecklingen. Då nu all utveckling förutsätter något outveckladt, måste hvarje väsende, som har utvecklingen till sin form, hafva i sig något mera utveckladt och aktuelt samt något mera outveckladt och potentielt. Visserligen har Hegel för den absoluta idéen och den absoluta anden fordrat en annan form nemligen det absoluta vetandet, i hvilket alla innehållsmomenterna skulle alltigenom hafva det helas karakter och sålunda vara idéer eller till innehåll och form fullkomliga begrepp, men då vetandet och begreppen såsom aktuela för Hegel alltid blifva abstrakta, behöfva de alltid för att komma till verklighet en utveckling eller ock något annat slags produktion. Produktionen kan sålunda icke umbäras, och det finnes då alltid hos väsendet något innehåll, som ännu icke är fullt produceradt och således icke heller fullt verkligt. Men sjelfmedvetandet kan icke vara absolut eller alltigenom vara sjelfmedvetande och inom sig ega full samstämmighet, om det inom sig har motsatsen mellan verkligt och overkligt innehåll. Det väsende, som till någon del af sitt innehåll är bristfälligt, är ett ändligt väsende och icke det oändliga.

Mot Hegel och dermed äfven mot hela den ifrågavarande filosofiska riktningen riktar Boström den anmärkningen, att rörelsen icke är någon väsentlig bestämning hos lifvet, fastän hon hos de ändliga lefvande varelser, som äro i menniskans erfarenhet gifna, är förenad med lifvet. Äfven hos dessa varelser är det icke rörelsen, utan den i henne framträdande sjelfständigheten, som röjer lifvet. Det oändliga eller fullkomliga lifvet måste deremot vara fritt från all rörelse och följaktligen äfven från all öfvergång till nya bestämningar och all utveckling af potentiela. Det behöfver då icke tänkas såsom en ofulländad

enhet af en gränslös mångfald, icke heller såsom ofullkomlig enhet af högre och lägre bestämningar.

Med Hegel yrkar Boström, att det är i det absoluta vetandet, som allt innehåll måste vara fullt verkligt. Den svårighet, som hindrade Hegel från att fatta vetandet såsom innehållsfullt, har sin grund deri, att allt menskligt vetande och alla menskliga begrepp äro abstrakta. Att nu intet abstrakt såsom sådant kan vara något sjelfständigt, det står alltid fast och klart för Boström. Enligt honom är det abstrakta såsom sådant bestämning hos något konkret och individuelt. Men är det en bestämning hos ett individuelt väsende, som det menskliga vetandet i ett abstrakt begrepp fattar, så fattar det ock dermed detta väsende, sådant det är i denna sin bestämning. Så är väl tresidigheten eller sedligheten ingenting för sig bestående, utan sin betydelse och giltighet får tresidigheten genom att vara en bestämning hos triangeln och sedligheten genom att vara en bestämning hos ett sedligt väsende t. ex. menniskan. Men tresidigheten är dock triangeln sjelf såsom tresidig med abstraktion från hvad denne för öfrigt är och sedligheten likaså det sedliga väsendet t. ex. menniskan. Häraf följer, att vetandet i de abstrakta begreppen alltid fattar det individuela väsendet, fastän med inskränkning. Det oändliga väsendet, som är fritt från all inskränkning, fattar sålunda det individuela oinskränkt och har då äfven i sig allt innehåll fullt verkligt.

Ett sådant innehållsfullt oändligt vetande måste dock förutsätta ett innehåll, som är fritt från motsatser. Inom sinlighetens område finnes intet sådant innehåll; ty det sinliga är enhet af motsatser. Men det sinliga innehållet är icke det enda, som finnes i menniskans medvetande. Der finnes ock ett förnuftigt innehåll, som framträder t. ex. i menniskans sedliga och religiösa lif. Att antaga detta i sig sjelft hafva några motsatser är detsamma, som att neka dess förnuftighet och göra det till ett sinligt. Detta förnuftiga innehåll är det rent personliga hos menniskan. Hos den oändliga personen finnes intet annat innehåll än det rent personliga eller förnuftiga. De förnuftiga be-

greppen eller idéerna utgöra således det oändliga och fullkomliga, alltigenom samstämmiga och fullt individuela innehållet i Guds sjelfmedvetande, som i och med detta sitt innehåll är allvetande. Genom den förut framstälda läran om fenomenverlden och hennes grund är Boströms filosofiska system strängt idealistiskt. Genom den nu framstälda läran om det Gudomliga vetandet är samma system strängt rationelt. Det finnes enligt detsamma i det Gudomliga vetandet ingen brist, som behöfver fyllas genom något yttres intagande eller något lägres upphöjelse.

Den olikhet i uppfattning, som mellan Boström och Hegel eger rum med afseende på det absoluta väsendets innehåll gör sig äfven gällande vid frågan om den ändliga personligheten. Skall denna tänkas vara i och genom det absolutas utveckling, så kan hon ingenting annat vara än ett moment i utvecklingen, en utvecklingsgrad utan något sjelfständigt och sant väsende. Är hon åter till sin grund en evig idé hos Gud, då har hon ett evigt och förnuftigt väsende. I Guds till innehållet fullkomliga vetandes systematiska form finner Boström förklaringsgrunden såväl till hvarje idés sjelfmedvetande, som till detta sjelfmedvetandes ofullkomlighet. Hvarje idé hos Gud måste vara sjelfmedvetande; ty Gud är sjelfmedvetandet, och hvarje moment i systemet måste hafva det helas karakter. Hvarje idés sjelfmedvetande är ofullkomligt; ty ehuru momenterna i det Gudomliga vetandets system såsom momenter, bestämningar eller förnimmelser äro fullkomliga, kunna de dock icke såsom subjekter, eller förnimmande väsenden vara lika med det hela, utan detta skiljer sig såsom subjekt från alla sina bestämningar och är höjdt öfver dem alla.

Af den nu gifna framställningen visar det sig, att Boström icke erkänner något annat såsom verkligt än personer och deras bestämningar, samt att dessa bestämningar icke hafva sin grund i något opersonligt, utan i och för sig äro personer. Bestämning är hvarje person så vida, som han är till i och för en annan person. Vidare visar det sig, att hvarje person måste

vara bestämd af alla de öfriga och sålunda hafva dem till sitt innehåll och på något sätt förnimma dem alla. Hafva alla de ändliga personerna sin yttersta grund och sitt sanna väsende i Gud, och ingå de såsom idéer i det Gudomliga vetandets system, så måste de ock vara systematiskt bestämda eller hvar en vara bestämd af alla de öfriga och således hafva dem alla till sina bestämningar. Till hvarandra och till Gud stå de förnuftiga väsendena enligt Boström i det förhållandet, att de i jemförelse med hvarandra äro högre och lägre, så att af hvilka tvenne ibland dem som helst det ena alltid är högre och det andra lägre i den meningen, att det ena har flere af de öfriga till sina positiva bestämningar och färre till sina negativa, det andra tvärtom. Häraf följer att Gud såsom det högsta väsendet icke kan hafva några negativa bestämningar. Absolut fullkomliga äro de förnuftiga väsendena, såvida de äro förnuftets idéer eller tänkas i och af Gud.

Sin lära om det absoluta förnuftet har Boström utfört genom en framställning af förnuftets attributer. Det skulle föra oss för långt från vårt ämne, om vi skulle fullständigt redogöra för denna hans lära. Af de attributer, som tilläggas det absoluta förnuftet, när det betraktas blott i och sig sjelft, de logiska, hafva vi redan anfört det för vårt närvarande syfte oumbärliga. Af de attributer, som tillkomma det absoluta förnuftet, när det betraktas i förhållande till andra väsenden eller med afseende på hvad det är i och för dem, de metafysiska, skola vi likaledes angifva endast det, som för de etiska grundtankarnes uppfattning är behöfligt. I öfrigt kunna vi hänvisa till den framställning af denna lära, som finnes i de "Grundlinier till philosophiska statslärans propædevtik", som, ehuru ofullbordade, efter författarens död blifvit offentliggjorda.

Den ofullkomlighet, som tillkommer de förnuftiga väsendena, såvida de såsom väsenden icke äro sjelfva förnuftet, utan blott förnuftiga, kan, såsom af det förut anförda är klart,

icke bestå deri, att de icke skulle förnimma hela förnuftets innehåll, utan måste bestå deri, att de förnimma detta innehåll ofullkomligt. Det fullkomliga förnimmandet är det klara och tydliga. Ofullkomligt är det, som hos sig har något dunkelt och otydligt. Vidare är det fullkomliga förnimmandet det fullt inom sig samstämmiga. Det ofullkomliga har åter inom sig motsats. Med afseende på innehållet är den allmännaste eller högsta motsatsen inom de ofullkomligt förnimmande väsendena den mellan väsende och förteelse eller fenomen. Denna motsats är sjelfva grundmotsatsen i den ändliga verlden. Blott formelt fattad är han motsatsen mellan det sjelfständiga och det osjelfständiga eller mellan det oändliga och det ändliga. Ideelt fattad är han motsatsen mellan förnuft och sinlighet. Med afseende på formen eller graden af klarhet och tydlighet i förnimmandet framträder motsatsen hos det ofullkomligt förnimmande väsendet såsom motsats mellan det abstrakta förnimmandet och det konkreta. Det förra fäster sig vid en del af medvetandets innehåll och bringar denna del till en högre grad af klarhet och tydlighet för medvetandet. Det senare fattar med mindre bestämd åtskilnad på en gång eller i en förnimmelse ett rikare innehåll. Hvarje ändligt förnimmande väsende har sålunda inom sig motsatsen mellan väsende och förteelse samt emellan klarare och dunklare förnimmande. Det är nemligen omöjligt att tänka något ofullkomligt såsom inom sig fullt samstämmigt eller såsom så i alla sina momenter lika ofullkomligt, att icke en skilnad mellan mer och mindre ofullkomliga momenter röjer sig. I hvarje sådan skilnad röjer sig äfven skilnaden mellan väsende och förteelse samt mellan det klarare förnimmandet och det dunklare. Häraf följer att hvarje ofullkomligt eller ändligt väsende och dess verld måste bestämmas såsom en enhet af motsatser och bildar en relativ motsats mot det oändliga väsendet eller förnuftet. Det kan t. ex. icke tänkas såsom rentaf disharmoniskt eller uteslutande all samstämmighet men icke heller såsom fritt från all disharmoni icke såsom

en mångfald utan enhet, men icke heller såsom en absolut enhet i och af all mångfald, utan endast såsom en enhet, med hvilken vissa momenter af mångfalden äro mera förenliga, andra åter mindre, och derför i viss mon uteslutas från enheten och upphäfva henne.

Fästa vi vår uppmärksamhet vid menniskan i hennes närvarande lifsform och hennes i erfarenhet gifna verld, så hafva vi att hos henne såsom ett ofullkomligt förnimmande väsende söka göra oss reda för den allmänna formen för hennes lif och det sätt, hvarpå motsatserna mellan väsende och förteelse och mellan det klarare och dunklare förnimmandet hos henne framträda. Den allmänna formen för menniskans lif är verksamhet. Hon kan sägas vara ett verksamt lif eller en lefvande verksamhet. Närmare bestämd är denna verksamhet en utveckling af det osinliga innehåll, som ursprungligen bestämmer menniskans sjelfmedvetande. Den förändring, som ligger i verksamheten och utvecklingen, faller sålunda inom menniskan sjelf och innebär ingen förändring i eller hos de väsenden som bestämma hennes sjelfmedvetande. I hvarje moment af sitt lif är hela menniskan eller menniskan sjelf och hennes verld på ett visst sätt bestämd såsom enhet af väsende och förteelse, och denna hennes bestämdhet, i hvilken hon i hvarje moment af sitt verksamma lif är till på ett bestämdt sätt, är hennes tillvaro. Sin tillvaro har sålunda menniskan i tiden och rummet såsom de allmänna formerna för den sinneverld, som omedelbart är gifven för henne. I denna verld kommer menniskan till medvetande om sig sjelf och om sitt innehåll. Den föränderlighet och vexling, som tillhöra denna verld såvida, som hon har tiden till sin form, träffar äfven menniskans tillvaro i densamma. Hon uppkommer, når en höjdpunkt i sin utveckling, aftager och förgås. Men såsom grund för sitt förgängliga lif fattar hon sitt eviga väsende, och detta fattar hon såsom en idé i det oändliga förnuftet eller i Gud. Å andra sidan innebär detta, att hon fattar sig såsom bestämd af Gud och fattar honom såsom den

yttersta grunden till hennes egen både tillvaro och utveckling. Den verld, i hvilken menniskan har sin timliga tillvaro, är menniskans fenomenverld. Den form, som denna verld såsom fenomenverld eger, har sin närmaste grund i menniskan. Sin yttersta grund har han deremot i Gud. Likaså är menniskan sjelf den närmaste grunden till sin utveckling inom den verld, i hvilken hon har sin tillvaro, men sin yttersta grund har hennes utveckling i Gud. De attributer, genom hvilka Gud eller förnuftet tänkes såsom i och för de ändliga väsendena varande grunden till deras tillvaro och utveckling, benämnas af Boström metafysiska, emedan de ändliga väsendena först genom dem kunna rätt fattas och förklaras. Angående Boströms uppfattning af Gud såsom grunden till de ändliga väsendenas och särskildt menniskans tillvaro behöfva vi blott i allmänhet anmärka, att Gud såsom alltings sanna väsende och såsom den oändliga personligheten måste tänkas såsom den yttersta grunden till alla ändliga väsendens tillvaro. De attributer, genom hvilka Gud tänkes såsom grunden till de ändliga väsendenas och särskildt menniskans utveckling, skola vi deremot särskildt framställa tillsammans med deras närmaste följder.

Gör man vid betraktelsen af Gud såsom den yttersta grunden till menniskans utveckling icke något bestämdare afseende på Hans personlighet, så kallas Han i allmänhet hennes högsta religion, men närmare bestämdt hennes absolut högsta lag eller regering och hennes absolut högsta ändamål eller goda. Såsom lag är Han grunden till utvecklingens rätta fortgång, såsom ändamål till hennes rätta fulländning. Med afseende på sin personlighet är Gud såsom den yttersta grunden till menniskans utveckling i allmänhet hennes absolut högste regent eller monark och närmare bestämdt såsom den yttersta personliga grunden till hennes utvecklings rätta fortgång hennes absolut högsta försyn och såsom den yttersta personliga grunden till hennes utvecklings rätta fulländning hennes saliggörare. Då Gud betraktas såsom de ändliga väsen-

denas monark, kunna dessa visserligen alltid betraktas såsom Hans undersåtar och deras organiska enhet eller system såsom Hans rike. Men egentligen och i ordets högsta bemärkelse förstår man dock med Guds rike eller himmelriket endast systemet af de ändligt förnuftiga väsendena, såvida de tänkas i sina högsta eller sista aktuela lifsformer, följaktligen ock hvart och ett i sitt eviga lif och sin eviga salighet. I sin högsta mening fattadt är Guds rike det yttersta målet för alla ändliga väsendens utveckling och den verld, i hvilken de alla ega sin högsta möjliga fulländning och salighet. I denna verld fattar hvarje väsende efter det ursprungliga måttet för sin fattning (sin idé) sin allsidiga bestämdhet genom alla andra väsenden. Såsom subjekt eller förnimmande väsende är det ändliga väsendet äfven såsom medlem i Guds rike i egentlig mening visserligen icke fritt från all skugga af sinlighet, men denna förminskar icke måttet af dess eviga salighet, hvilken för hvarje väsende beror på det fullständiga uppnåendet af dess mått, icke på detta målts förhållande till den absoluta fullkomligheten eller till andra högre eller lägre ändliga väsendens mått. Genom den sinlighet eller ändlighet, som är oskiljaktig från det ändliga väsendet såsom ofullkomligt förnimmande medvetande, skiljer sig hvarje ändligt väsende äfven i sin högsta lifsform från sin idé i Gud. Derföre är det rike, i hvilket Gud tänkes såsom monark och alla ändliga väsenden såsom hans undersåtar, icke Guds egen verld eller systemet af hans idéer såsom hans absoluta sjelfmedvetandes innehåll, utan skildt från denna verld. Närmast eller omedelbart tillhör Guds rike betraktadt såsom en verld det ändliga medvetandet, som deri efter sitt mått fullkomligt fattar sin allsidiga bestämdhet eller vunnit sin eviga salighet. Till den lifsform och den verld, i hvilken menniskan når sitt mått och vinner sin eviga salighet, har hon, likasom hvarje ändligt väsende, såvida det har utveckling, att utveckla sig genom en mångfald af lifsformer och timliga verldar, hvilka

alla förutsättas för hennes högsta lifsform och för Guds rikes tillkommelse till henne eller hennes delaktighet i det samma.

Af den framställning vi nu gifvit af Boströms åsigt om de ändliga väsendenas förhållande till Gud och till hvarandra visar sig med afseende på menniskans lag och ändamål först och främst, att hon i Gud eller det oändliga förnuftet har sin absolut högsta lag och sitt absolut högsta ändamål. Vidare är det klart, att hennes lag och ändamål äro på ett visst sätt bestämda i och genom hennes idé i Gud, och att sålunda hvarje menniska i Gud eller absolut har sin individuelt bestämda lag och sitt individuelt bestämda ändamål. Slutligen har ock hvarje menniska såsom förnimmande subjekt denna sin lag och detta sitt ändamål hos sig gifna såsom den individuelt bestämda grad eller form af förnuftigt lif, som utgör hennes högsta möjliga lifsform eller hennes fullkomlighet och är en enhet af sinlighet och förnuft eller är sinlig förnuftighet. Då menniskan utvecklar sig genom flere lifsformer, och hvar och en af dessa är en förutsättning för den högsta lifsformen och sålunda står i ett visst förhållande till honom, så måste äfven hvarje lägre lifsform i och genom detta sitt förhållande till den högsta vara af honom på ett individuelt sätt bestämd eller hafva sitt mått, som inom denna lifsform kan uppnås, men icke öfverskridas. Häraf följer att lagen och ändamålet för menniskans verksamhet och utveckling å ena sidan ytterst äro det absoluta förnuftet, men å den andra äro individuelt bestämda och begränsade. Menniskan har sålunda icke till sin uppgift att uppfylla en lag, som oberoende af hennes väsendes individualitet fordrar ett absolut förnuftslif, icke heller att söka uppnå ett ändamål, som derföre, att det står öfver hennes mått, af henne icke kan uppnås. Men å andra sidan har hon en förnuftig eller ovilkorligt giltig lag och ett förnuftigt ändamål eller ett sådant, som är hennes högsta goda.

Om sålunda menniskan har en egen lag och ett eget ändamål, som äro gifna i och genom det absoluta förnuftet och

hennes eget förnuft, så är dermed den fordran uppfyld, som af Kant uppstäldes i yrkandet, att den förnuftiga viljan icke skulle stå under lagen, utan sjelf stifta sin lag. Men vidare är det genom den föregående framställningen tydligt, att möjligheten af nyss nämnda förhållande beror derpå, att såväl det absoluta förnuftet, som menniskans eget förnuft äro personer, och att derigenom menniskan, fastän hon är ett ändligt väsende, kan vara en bestämning eller idé i Gud och i honom hafva sitt sanna väsende samt vara bestämd af honom. Det är nemligen endast under den förutsättningen, att det absoluta förnuftet alltigenom fattas såsom person, eller att det oändliga vetandets system fattas såsom i och genom sitt eget innehåll fullt konkret och individuelt, som det är möjligt att tänka förnuftets idéer såsom sjelfständigt och fullständigt bestämda och såsom sjelfva varande förnuftiga väsenden. Å andra sidan är det endast derigenom, att menniskan likasom hvarje ändligt väsende sjelf är person, som hon kan vara bestämd i sitt eget inre af det personliga förnuftet eller af Gud. Såvida, som hon i någon mon fattas såsom opersonlig, blifver hon olikartad med den oändliga personen och kommer då att stå i ett motsatsförhållande till honom, hvilket icke kan ega rum utan en uteslutning, genom hvilken förnuftet blifver något yttre för menniskan, af hvilket hon endast utifrån och i strid mot sin egen natur kan bestämmas. Om nu det hos menniskan, som visar sig såsom opersonligt, och för hvilket förnuftet framträder såsom ett yttre, antages vara annat än fenomen eller företeelse af förnuftet, så kommer det att i menniskans väsende ligga något, som sätter henne i strid mot förnuftet och tvingar henne till motstånd mot detta. Är åter menniskan till sitt väsende förnuftig eller personlig, så är hon ock i sitt eget inre bestämd af det oändliga förnuftet eller den oändliga personen. Men i och med detsamma är hon ock i sitt inre bestämd af alla de ändliga personer, som jemte henne äro bestämda af den oändliga personen, och hon har således dessa personer till sina bestämningar, och hvad

hennes väsentliga bestämdhet af dem angår, är denna icke gifven genom någon relation i ett yttre, utan hon tillhör den ursprungliga och väsentliga bestämdhet, som menniskan har i och genom sin idé hos Gud. Sålunda har menniskan, när hon är aktuelt förnuftig, ett inre lif, som är ett samlif i det inre med andra menniskor och innerst är bestämdt af Guds heliga och personliga vilja eller af Gud såsom personlig lag och personligt ändamål, såsom försyn och saliggörare. I och med detsamma, som förnuftet utvecklar sig till medvetenhet hos menniskan, kommer hon ock till någon uppfattning af andra förnuftiga väsenden såsom hennes eget förnufts väsentliga bestämningar eller såsom i och genom hennes eget väsende bestämmande henne. Derför kan det förnuftiga lifvet icke medföra någon motsättning och uteslutning i förhållandet mellan de särskilda personerna, utan det är i alla sina former eller utvecklingsgrader ett inre samlif.

Då likväl menniskans lif icke blott är ett inre, utan äfven har en yttre sida, hafva vi att särskildt taga i betraktande det förhållande, i hvilket det yttre hos menniskan enligt Boströms förut framstälda uppfattning af detsamma såsom fenomen eller företeelse af förnuftet i och för menniskan står till det inre hos henne. Deraf, att det yttre är fenomen af förnuftet, följer, att det icke kan finnas något yttre, som är rentaf förnuftslöst. Allt yttre är, såsom Schleiermacher yrkade med afseende på allt, som var i menniskans erfarenhet gifvet, en enhet af förnuft och natur, om man med natur förstår det opersonliga hos menniskan. Derför kan det yttre icke i någon af sina former stå i en absolut motsats mot det inre hos menniskan eller vara något, som hon skulle behöfva utesluta från sig för att kunna förverkliga sitt eget inre till den grad, som hennes mått medgifver. Det yttre är vidare såsom fenomen icke sjelfständigt, utan osjelfständigt, och följaktligen är det icke bestämdt i och genom sig sjelft utan i och genom ett annat. Det är sålunda enligt sitt begrepp bestämbart. Såvida, som fenomenet har tiden till sin form

eller är i tiden, betyder detta, att det är föränderligt eller kan af ett annat i olika tidsmomenter bestämmas på olika sätt eller förändras. Det andra, genom hvilket det förändras, måste närmast vara det väsende, för hvilket det är fenomen, nemligen menniskan. Menniskan har magt att till en viss grad förändra sitt eget yttre eller sin fenomenverld. Den förändring, som hon åstadkommer i sin verld, är till sin betydelse bestämd genom beskaffenheten af den verld, inom hvilken hon faller. Hon är sålunda icke förändring af något i och för sig varande, utan endast af det sätt, hvarpå detta är till för menniskan eller förnimmes af henne. Å andra sidan är denna förändring med afseende på sin möjlighet begränsad af de lagar, som bestämma den för menniskan omedelbart gifna yttre verkligheten eller naturen, hvilken såsom alltid innebärande förnuft alltid har hos sig något sjelfbestämdt och sålunda såsom verksam är lagbunden. Att denna naturens lagbundenhet och deraf följande sjelfständighet och magt hos menniskan icke innebär något hinder för uppnåendet af menniskans förnuftiga ändamål och förändrandet af naturen eller det yttre på det sätt, som detta ändamål kräfver, det beror dels på det inres relativa oberoende af det yttre, dels på det yttres motsvarighet mot det inre, hvilken åter är gifven såsom följd deraf, att det yttre såsom fenomen för menniskan har sin grund i menniskans eget väsende. På grund deraf, att det yttre är fenomen af förnuftet för menniskan, är det sålunda bestämbart till öfverensstämmelse med menniskans förnuftiga väsende och kan följaktligen vara organ eller medel för menniskans förnuft och allt mera fullständigt bildas till motsvarighet mot förnuftet intill den gräns, som är satt i och genom menniskans förnuftighet. Den motsvarighet mellan natur och förnuft, som tänkes såsom den högsta möjliga, och som tillhör menniskans högsta lifsform, utesluter all strid mellan båda och medför full harmoni mellan det inre och det yttre hos menniskan och i hennes verld.

I Boströms uppfattning af Gud, menniskan och verlden hafva vi sålunda gifna de erforderliga allmänna förutsättningarne för sedligheten såsom ett inre och sjelfbestämdt förnuftigt lif, som är ett samlif med andra menniskor och innerst är bestämdt af Gud, men som tillika framträder såsom en verksamhet i det yttre. Men huruvida detta lif hos menniskan har formen af en med inre nödvändighet fortgående verksamhet eller endast i och genom menniskans fria vilja kan komma till verklighet, är dermed icke afgjordt. För att rätt kunna fatta betydelsen af Boströms lära om den menskliga viljans frihet måste man taga i betraktande några hufvudpunkter i hans lära om menniskans förmögenheter och funktioner.

Menniskan är, enligt hvad vi förut sett, ett sinligt förnuftigt väsende. Hon har tiden till sin form och är ett verksamt väsende. Hennes verksamhet är ändamålsenlig. Till ändamål kan det verksamma väsendet icke hafva något annat än förverkligandet af det, som till möjligheten finnes hos detsamma. Grunden för verksamheten och ändamålet för henne äro sålunda icke skilda till innehållet, utan äro olika sidor af ett och samma verksamma väsende. Verksamhetens fortgång måste ock vara bunden af sjelfva det verksamma väsendets egen konstanta och nödvändiga bestämdhet och i denna hafva sin lag. Menniskans ändamålsenliga verksamhet är vidare medveten. Såvida, som menniskan sjelf är sin medvetna verksamhets grund, lag och ändamål, är hon en förmåga. Men såsom grund, lag och ändamål för sin verksamhet är hon äfven med afseende på de yttringar eller funktioner, som utgöra hennes verksamhets momenter, den enhet, som genomgår dem alla och bestämmer deras art, den princip, ur hvilken de i en viss ordning följa efter hvarandra, och det subjekt, i hvilket de alla sammanfattas till ett helt. Hvarje funktion eller yttring är den verksamma menniskan sjelf betraktad i ett enda odeladt moment af sin sjelfutveck-

ling. Genom hvarje moment, som fattas såsom odeladt, blifver menniskan verklig i en viss individuel bestämdhet, och säges då deruti yttra sig på ett bestämdt sätt. Ehuru menniskan har kontinuitet i sitt lif, kunna dock hennes funktioner på grund af den relativa motsats, som eger rum mellan hennes bestämningar, skilja sig från hvarandra och på grund af denna skiljaktlighet indelas i olika slag af funktioner. Derför kan man ock, fastän menniskan såsom förmåga är en och odelad, likväl skilja mellan olika själsförmögenheter hos henne, allt efter som man tänker henne såsom enhet, princip och subjekt för olika slag af funktioner. De synpunkter, som läggas till grund för funktionernas och förmögenheternas indelning, äro ändamålet, innehållet och formen eller utvecklingsgraden.

I anseende till ändamålet äro menniskans funktioner teoretiska, praktiska och estetiska. Vi fästa oss blott vid de två förstnämnda, emedan det är den praktiska funktionen och förmågan, som vi behöfva lära känna såsom den förmåga och den funktion, i hvilka det sedliga lifvet kan vara till hos menniskan. Teoretisk förmåga är menniskoanden såsom enhet, princip och subjekt för alla funktioner, i hvilka han närmast åsyftar en högre klarhet eller sjelfmedvetenhet, praktisk förmåga såsom enhet, princip och subjekt för alla sådana funktioner, i hvilka han närmast åsyftar en högre samstämmighet och sjelfständighet. Dessa olika förmögenheter verka icke såsom fullkomligt afsöndrade från hvarandra, utan alltid mer eller mindre i förening och så, att de nästan omärkbart öfvergå i hvarandra, ehuru visserligen alltid endera i hvarje moment är öfvervägande. Den teoretiska förmågan bringar det mera potentiela och dunkla genom abstraktion i positiv mening eller uppmärksamhetens riktning på en mindre del af det menskliga medvetandets innehåll till högre aktualitet och klarhet. Hon går sålunda utifrån och inåt eller från det mera konkreta och yttre till det mera abstrakta och inre. Den praktiska förmågan förändrar det mera konkreta, potentiela, dunkla och yttre genom determination i positiv mening

eller ombildning efter det mera abstrakta, aktuela, klara och inre såsom syftemålsförnimmelse. Hon går sålunda inifrån och utåt, i det att hon utför det relativt inres bestämdhet i det relativt yttre och derigenom ombildar det yttre, som är mer eller mindre osamstämmigt med det inre till samstämmighet med detta och sålunda förenar det med detsamma. Genom föreningen uppnås eller förverkligas i det yttre syftemålet eller vinnes den åsyftade samstämmigheten och sjelfständigheten, såvidt detta i en viss gifven funktion på grund af viljans energi, syftemålsförnimmelsens beskaffenhet, handlingssättets ändamålsenlighet, och det yttres bestämbarhet kan ske.

I anseende till innehållet äro menniskans själsfunktioner antingen förnuftiga eller sinliga, och hennes själsförmögenheter sålunda hennes förnuft, såvida funktionernas innehåll är det osinliga, det i och för sig sjelft varande, det egentliga väsendet, och hennes sinlighet, såvida funktionernas innehåll är det sinliga, det blott i och för oss varande eller blotta fenomenet. Då menniskan är ett sinligt förnuftigt väsen, kan ingen funktion hos henne vara blott sinlig eller blott förnuftig, men väl måste i hvarje funktion antingen det sinliga eller det förnuftiga vara öfvervägande och bestämmande.

I anseende till formen eller utvecklingsgraden äro menniskans funktioner först känslor, som äro omedvetna förnimmelser, och drifter eller instinkter som äro spontana verkningar, vidare föreställningar, som äro medvetna förnimmelser, i hvilka menniskan skiljer sig sjelf såsom subjekt från sina förnimmelser, men fattar både sig sjelf och det förnumna såsom yttre objekt, samt begär, som äro arbiträra viljeyttringar, och slutligen begrepp, som äro inre och andliga samt klara och tydliga förnimmelser, i hvilka menniskan skiljer sig såsom subjekt från sina förnimmelser, men fattar dem såsom nödvändiga i och genom sjelfmedvetandet, samt viljanden i inskränkt mening, som äro fria viljeyttringar gifna genom viljans val efter begripna syftemålsförnimmelser eller efter grundsatser.

Inom hvardera graden kunna ytterligare lägre och högre grader urskiljas. De motsvarande förmögenheterna äro känsloförmåga, eller sinne och drift eller instinkt, föreställningsförmåga och begärförmåga samt tankeförmåga eller förstånd och vilja.

Tager man med ledning af de framstälda indelningarne det menskliga lifvet i betraktande, så visar sig detta i sin lägsta omedelbart gifna form såsom en dunkel känsla, i hvilken menniskan ännu icke skiljer sig sjelf såsom subjekt eller medvetande från sina förnimmelser, och ur hvilken de olika riktningarne i det menskliga lifvet framträda. Från denna lägsta form utvecklar sig menniskan genom olika stadier inom känslolifvet till medvetande och frihet, och hos den medvetna och fria menniskan skilja sig de olika riktningarne från hvarandra efter olikheten i ändamål och innehåll. Men då menniskan endast genom abstraktion i positiv mening kan fortgå till en högre grad af medvetenhet, så kan hon aldrig fatta sitt konkreta innehåll i någon annan form än känslans. Ur denna hemtar hon ock ytterst innehållet i hvarje högre förnimmelse, och endast genom fortsatt analys af det i och genom känslan gifna innehållet är en fortgång i tänkandet från en abstrakt bestämning till en något konkretare möjlig. Detta måste gälla äfven med afseende på det förnuftiga innehållet hos menniskan. Är det icke gifvet i och genom menniskans känsla, så kan det icke vara en särskild art af innehåll, utan blott en form af det gifna innehållet. På den i formelt hänseende lägsta ståndpunkten kan man visserligen icke urskilja något förnuftigt innehåll hos menniskan, men finnes det icke till möjligheten i den totala dunkla känslan, så kan det icke heller genom någon utveckling frambringas. Derför måste äfven det förnuftiga innehållet af menniskan först fattas i och genom hennes känsla, om ock dess uppfattning förutsätter en distinktion å ena sidan mellan subjektet såsom medvetande och dess känslor och å andra sidan mellan de olika känslorna. Men härmed har man icke upphäft deras karakter af känslor, utan tänkt dem såsom känslor hos ett subjekt, som är aktuelt

medvetande och medvetet fattar några af sina förnimmelser. Genom sin medvetenhet kan detta subjekt vara medvetet äfven deraf, att det har känslor och skilja dessa från sina föreställningar och åtminstone i någon mon äfven från hvarandra så, som t. ex. de fem yttre sinnenas förnimmelser såsom organsensationer skiljas från hvarandra utan att derigenom upphöra att vara sensationer eller känslor. Inom känslan framträder det förnuftiga innehållet i sin mest omedelbara form såsom en aning om något, som är af annan art än det sinliga, eller om något, som är så upphöjdt öfver det sinliga, att det icke kan betraktas såsom en form eller grad, låt vara den högsta, af den sinliga verkligheten. I en sådan aning kan man icke göra sig reda för innehållet eller fatta detta såsom objekt för en föreställning, och derigenom visar sig aningen vara en känsla. Det är först genom en analys, som detta innehåll kan bringas till medvetenhet, men genom samma analys upphäfves och formen af aning. Det förnuftiga innehållet framträder i känslans form hos menniskan lika osökt och oberoende af hennes fria vilja, som det sinliga. Först sedan det framträdt i menniskans känsla, kan menniskan fatta det såsom ett godt, som hon kan eftersträfva, eller ett i och för sig rätt, hvarefter hon bör rätta sig, eller såsom en kraft till sjelfständigt och harmoniskt lif. Såvida, som förnuftet hos menniskan först framträder i känslans form, men å andra sidan kan bringas till medvetenhet och begriplighet i vissa sina bestämningar, framträder förnuftet lika väl som sinligheten hos menniskan i de olika utvecklingsformerna af känsloförmåga, föreställningsförmåga och förstånd. Den förnuftiga känsloförmågan kallas äfven sinne, ehuru endast i metaforisk bemärkelse. Vidare skilja sig både förnuftets och sinlighetens funktioner i anseende till ändamålet i teoretiska, praktiska och estetiska. Derför finnes det äfven en sinlig och en förnuftig teoretisk förmåga, praktisk förmåga och estetisk förmåga. Den förnuftiga praktiska förmågans till formen lägsta funktioner brukar man dock icke kalla drift och begär, utan sammanfatta i den gemensamma benämningen kärlek.

När menniskan i sin fortgående utveckling kommer till medvetande om sig sjelf och derigenom börjar sitt aktuela menskliga lif, skiljer hon sig icke blott från sina förnimmelser, utan hon fattar sig äfven såsom en magt emot sina bestämningar och åtminstone i någon grad äfven öfver dem. Menniskan kan icke fatta sig såsom subjekt eller jag utan att tillika fatta sig såsom en sådan magt. När hennes jag är till, så vill det ock något, och något måste det äfven kunna. I sina lägsta former röjer sig det från bestämningarne skilda subjektets eller jagets magt deri, att det kan arbiträrt eller godtyckligt bestämma sig efter en drift eller efter en annan. Menniskan är sålunda icke bunden vid den drift, som är starkast bland de många drifter, som i ett gifvet moment framgå af de många krafter, som hos henne såsom ett organiskt väsende äro verksamma, utan hennes eget jags magt kan i ett sådant moment vara större än den, som finnes hos någon särskild bestämning och utgör drifkraften hos denna eller gör henne till en drift. Den drift, som godtyckligt väljes af menniskan, blifver derigenom hennes begär. Begären generaliseras, och derigenom vinner menniskan magt att icke blott i särskilda momenter bryta den ordning, som hennes lif har i och genom hennes drift eller instinkt, utan äfven införa en annan efter ett rådande begär bestämd ordning i vissa mer eller mindre sammanhängande lifsmomenter. Till en omfattande lefnadsplan fordras dock bestämdhet efter praktiska grundsatser, hvilkas fastställande förutsätter förstånd och begrepp, utan hvilka menniskan hvarken kan skilja sig sjelf från sina bestämningar ej heller dessa från hvarandra så mycket, som fordras för att fatta deras mer eller mindre konstanta förhållanden till hvarandra och till subjektet. Under sin fortgående utveckling kommer dock menniskan till en förståndig och begreppsmessig uppfattning af sin verld, om ock blott i vissa af dennas bestämningar. Den högre sjelfständighet och magt öfver sina bestämningar, som hon såsom subjekt eller jag derigenom vinner, drifver henne till att i någon mon bestämma sig oberoende af de särskilda begärens styrka i ett gifvet ögonblick eller för en viss

tid och sätter henne i tillfälle att efter öfverläggning besluta sig till ett handlingssätt, som bestämmes icke efter det för tillfället starkaste begäret, utan efter en grundsats, som är princip för en mera omfattande ordning i det menskliga lifvet. Menniskan kan på denna ståndpunkt sägas sjelf taga sin utveckling om hand och leda densamma. Men då hvarje val af bestämningsgrunder förutsätter ett abstraherande eller likasom ett tillbakadragande från den gifna mångfaldens konkretion till en mer eller mindre abstrakt fattad enhet, är det tydligen blott vissa momenter eller sidor af menniskans innehåll, som kunna blifva bestämbara genom hennes fria vilja och verksamhet. Derför är den menskliga viljans frihet alltid relativ. Hon innebär endast ett relativt oberoende af de drifkrafter, som tillhöra hennes bestämningar. Hon är aldrig utan solliciterande bestämningsgrunder. Hon kan icke rentaf hålla sig obestämd, ehuru hon kan uppskjuta valet eller afgörandet mellan tvenne eller flere solliciterande bestämningsgrunder. Hon kan vidare icke utsträcka sitt val till andra bestämningar än dem, som äro så mycket aktualiserade, att de äro bestämbara genom viljan eller valbara. De bestämningar, som skola kunna sättas såsom syftemålsförnimmelser för den arbiträra viljan eller begärförmågan, måste vara föreställningar, och för viljan i högre eller egentlig mening begrepp. Viljan har sålunda ett begränsadt område, inom hvilket hon är fri, och äfven inom detta område består hennes frihet icke i någon absolut obundenhet eller obestämdhet, utan endast i magten att efter sitt val höja till en viss grad af aktualitet eller nedsätta till en viss grad af potentiatitet hvar och en af de valbara bestämningsgrunderna och derigenom sätta dem i ett visst förhållande till hvarandra och till sig sjelf. Men derigenom kan den menskliga viljan inom sin frihetssfer införa ordning samt vinna sjelfständighet och samstämmighet.

Om ock menniskan i sitt timliga lifs omedelbart gifna form kan sägas icke hafva något annat innehåll än det sinliga aktuelt hos sig och således till sin aktualitet vara blott sinlig, så kommer hon dock icke till aktualitet såsom men-

niska i egentlig mening eller såsom ett medvetande utan att erfara yttringar af sitt förnuft. Så snart hon kommer till en i någon mon noggrannare och bestämdare uppfattning af förnuftet inom sig, känner hon ock motsatsen mellan förnuftet och sinligheten. Likasom den första väckelsen till förnuftigt medvetande är gifven oberoende af menniskans fria vilja, så måste ock under fortgången af menniskans medvetna lif förnuftet oberoende af viljan verka väckande och inciterande på menniskan. Detta betyder endast, att det förnuftiga innehållet lika väl som det sinliga måste vara till i menniskans känsla och ur känslan utvecklas till formen af medvetenhet och sjelfmedvetenhet. Men å andra sidan blifver förnuftet icke bestämningsgrunden för menniskans lif, utan att hon sjelf väljer det och fasthåller det såsom sådan grund. Om menniskan icke uppbjuder sin sjelfbestämningsförmåga för att göra sig oberoende af det sinliga och bestämma sig efter förnuftet, så förblifver hon under sinlighetens välde. För att komma till aktuelt förnuftigt lif behöfver således menniskan utom den väckelse, som gifves henne utan hennes vilja, ett val eller ett fritt beslut. Ingen kan tvingas till förnuftigt lif. Det förnuftiga lifvet hos menniskan har såsom genomförd lifsform sin formala grund eller grunden till sin aktualitet i menniskans fria vilja. För att göra sitt val mellan sinlighet och förnuft måste menniskan åtminstone i något moment gå tillbaka från dem båda till sitt eget subjekt eller jag och mer eller mindre klart och bestämdt fatta detta såsom mägtigt öfver dem båda eller såsom förmåga att genom sitt val göra sinligheten eller förnuftet till den herskande magten, ehuru visserligen blott i menniskans fenomenverld eller närmast och omedelbart endast i hennes aktuella lif. När viljan sålunda abstraherar från de båda olika arterna af sitt innehåll åtminstone i något moment för att välja den ena arten efter öfverläggning, har hon en högre grad af frihet, än när hon ännu bunden vid sinligheten i det hela blott kan välja mellan den ena eller den andra sinliga bestämnings-

grunden. Den högre graden af frihet består å ena sidan i viljans fullständigare oberoende af sitt innehåll, å andra sidan i den högre grad af magt öfver sina bestämningar, som viljan visar sig hafva, då hon kan bestämma arten och riktningen af sitt lif till sinlighet eller förnuftighet. Friheten hos viljan kallar Boström formel frihet, när hon består i förmåga af val mellan begreppsmässigt fattade sinliga bestämningsgrunder eller mellan upptagandet eller förkastandet af en enda sådan bestämningsgrund, och abstrakt eller moralisk frihet, när hon är förmåga af val mellan sinlighet och förnuft. Reelt fri blifver menniskan, när hon upptager förnuftet till sin viljas bestämningsgrund och fasthåller det samma såsom sådan. I fortgången af sitt sålunda aktualiserade sedliga lif erfar hon en allt starkare och mera genomgripande maning till förnuftigt lif och en allt säkrare och fullständigare ledning till det rätta. Allt, som blifver aktuelt hos menniskan, har en viss magt att bibehålla sig och en tendens till utveckling. Så ock förnuftet. Härtill kommer att i förnuftet såsom inom sig samstämmigt icke ligger någon grund till reaktion, hvilket deremot alltid är förhållandet med det sinliga och visar sig deri, att hvilken sinlig bestämningsgrund som helst måste inskränkas för att icke leda till öfverdrift och blifva en grund till omstörtning i stället för ordning. Slutligen är härvid att märka att menniskan, när hon är moraliskt fri och väljer sinligheten eller uraktlåter att besluta sig till förnuftet, går nedåt till en lägre grad af frihet, men när hon väljer förnuftet, stiger till den högsta graden af frihet eller vinner den sanna friheten. Häraf följer att menniskan, sedan hon en gång blifvit moraliskt fri, aldrig kan finna full tillfredsställelse i det sinliga, ehuru hon visserligen kan underlåta att använda sin viljas energi för att stå emot frestelsen till det sinligt godas föredragande framför det förnuftigt goda.

Att menniskans vilja är fri visar sig enligt Boström i hennes eget medvetande om sitt förhållande till sina bestäm-

ningar och sin magt öfver dessa. I framställningen af läran om den menskliga viljans frihet har Boström fäst uppmärksamhet vid frihetens relativitet. Denna visar sig först deri, att friheten aldrig kan vara en förmåga att rentaf gifva sig eller frambringa bestämningar, utan endast att efter val upptaga eller förkasta en möjlig solliciterande bestämningsgrund. Vidare visar sig frihetens relativitet deri, att hon förutsätter ett organiseradt innehåll hos menniskan och har sitt område inskränkt till det, som inom menniskans fenomenverld nått den grad af aktualitet, att det är bestämbart genom menniskans fria vilja, hvaraf följer att friheten icke är laglöshet och icke kommer i strid med fenomverldens eller naturens lagar. Slutligen märkes frihetens relativitet deraf, att hon såsom förmåga af val icke utgör menniskans fullkomlighet, utan blott är ett vilkor för denna. Deri, att friheten är ett vilkor för det förnuftigas aktualitet hos menniskan, har hon sin förklaringsgrund, och äfven de lägre formerna af frihet t. ex. den formela friheten, skulle vara oförklarliga, om man icke kunde antaga dem vara gifna såsom lägre utvecklingsstadier, genom hvilka menniskan fortgår till den ståndpunkt, på hvilken de olika arterna af innehåll för henne framträda såsom möjliga bestämningsgrunder och sålunda äfven möjligheten af befrielse från det sinligas öfvermagt är gifven. I likhet med Kant har äfven Boström anfört gifna förhållanden, som icke utan frihetens antagande kunna förklaras. De hufvudsakligaste bland dessa äro följande. Först anmärkes att man i språket skiljer mellan att bestämmas af något och att bestämma sig för något. För det andra framhålles att menniskan stundom visar sig obesluten och vacklande, hvilket icke skulle ega rum, om hon icke vore fri. Såsom det tredje faktum anföres, att menniskan öfverlägger och har medvetande derom, att hon kan välja den ena eller andra bestämningsgrunden, samt att hon känner ånger, om hon valt den orätta. Det fjerde faktum, som åberopas, är att menniskan skiljer mellan hvad hon bör göra och hvad hon gerna vill göra, och

har medvetande derom, att hon kan göra hvad hon bör. Tanken, att hon bör göra något annat än hvad sinligheten bjuder, skulle icke vara möjlig, om hon icke vore fri och kunde göra det förnuftiga. Slutligen anföres äfven det förhållandet, att man i det allmänna lifvet visar sig antaga menniskan vara fri, t. ex. när man straffar den brottslige, hvilket vore orimligt, om man icke ansåge honom vara fri. Med afseende på dessa gifna förhållanden har Boström anfört hvad som från determinismens sida kan uppställas såsom försök till deras förklaring utan frihetens antagande och visat de försökta förklaringarnes otillräcklighet. Hufvudsaken är dock enligt Boström att visa felaktigheten i de verldsåsigter, på hvilka förnekelsen af viljans frihet stöder sig, och att genom en högre åsigt visa hennes antaglighet.

Såvida, som viljans frihet icke är laglöshet, måste det finnas lag, som kan bestämma en fri vilja. Denna lag är enligt Boström den praktiska lagen, som skiljer sig från den teoretiska. Lag finnes endast för verksamma och således endast för ändliga och föränderliga väsenden. Ett sådant väsendes lag är dess konstanta och oföränderliga bestämdhet tänkt såsom reglerande och bestämmande det hos väsendet vexlande och tillfälliga och dermed bestämmande väsendet i det hela. Teoretisk är den lag, hvilkens empiriska verkställighet är fysiskt nödvändig eller måste ske, d. v. s. är oskiljaktigt förenad med lagen. Han kallas äfven fysisk eller nödvändighetslag. Praktisk är den lag, hvilkens empiriska verkställighet är moraliskt nödvändig eller bör ske, d. v. s. är blott genom den fria viljan förenad med lagen och således kan faktiskt uteblifva. Han kallas äfven moralisk lag eller frihetslag. Den praktiska lagens moraliska nödvändighet ligger tydligen deri, att menniskan icke kan frigöra sig från hans fordringar.

Att sedelagen är en praktisk lag följer af det, som förut blifvit framstäldt angående viljans frihet såsom vilkor för förnuftets förverkligande hos menniskan. Men sedelagen är dock icke den enda praktiska lag, af hvilken menniskan är bestämd.

Vi hafva i det föregående sett, att Gud såsom religionen tänkes såsom menniskans absolut högsta lag, och såvida, som menniskans vilja är fri, måste då äfven denna lag vara praktisk. Såsom bestämdt af denna lag är menniskans förnuftiga lif föremål för religionsläran. Men äfven af de menskliga samhällenas lagar är menniskan praktisk bestämd. Af dessa äro några privata eller etiska, och deras lagar äro af samma slag, som menniskans egen sedelag. Andra åter äro juridiska. De förra tillhöra de privata samhällena, de senare de publika eller offentliga samhällena, af hvilka staten är det lägsta. Den af sedelagen bestämda verksamheten är omedelbart riktad på de sinliga krafterna och tingen såsom det material, som denna verksamhet har att bearbeta och förändra, och hvilket hon bör ombilda till organ för förnuftet. Den verksamhet åter, som bestämmes af den juridiska lagen eller rättslagen, har till material de yttre personliga förhållanden, i hvilka aktuela personer stå till hvarandra, och åsyftar att gifva en viss ledning eller en viss form nemligen rättens egen åt personernas lif och verksamhet i dessa förhållanden. Den af religionen bestämda verksamheten har omedelbart menniskans inre personliga bestämdhet till material och åsyftar att göra menniskan till en medlem i Guds rike. Dessa trenne lagar och de ändamål, till hvilka de leda, nemligen religionen, sedligheten och rätten stå i ett organiskt förhållande till hvarandra. De förutsätta hvarandra och ingå såsom momenter i hvarandra. Så kan t. ex. sedelagen icke undgå att såsom pligter fordra handlingar, som hafva afseende på religionen och rätten, och som kunna betecknas såsom religiositetspligter och socialitetspligter. Sedligheten kan icke heller från sig utesluta religionen och rätten utan hon måste t. ex. fattad såsom det högsta goda vara ett menniskans lif i Gud. Häraf synes, att ehuru sedligheten har sitt eget område, sedeläran likväl för att fullständigt redogöra för detta måste taga i betraktande allt, som hör till menniskans praktiska lif.

Efter de förberedande framställningar, som vi nu gifvit, vända vi oss till sjelfva grundtankarna i Boströms sedelära.

Dessa framträda i sjelfva verket såsom gifna följder af de bestämningar hos Gud, menniskan och verlden, som i det föregående blifvit angifna. Då sedligheten såsom bestämning hos de privata samhällena icke till sitt begrepp och sina grundbestämningar skiljer sig från sedligheten hos menniskan, fästa vi oss blott vid sedligheten hos menniskan såsom den enklaste formen af sedligheten.

Sedligheten är enligt Boström sinlig förnuftighet. Då menniskan är ett sinligt förnuftigt väsende och sedligheten är den rätta formen för hennes lif såsom menskligt, måste sedligheten vara sinlig förnuftighet i den meningen, att de båda olika sidorna hos menniskan, sinlighet och förnuft, stå i rätt förhållande till hvarandra. Det rätta förhållandet dem emellan består, enligt hvad vi förut sett, deri, att sinligheten är bestämd af förnuftet eller genomträngd af förnuftet, och sålunda icke lägger hinder i vägen för menniskans aktuela förnuftighet efter det mått, som är gifvet genom hennes idé, utan ingår såsom en för henne väsentlig sida i hennes harmoniska, organiska och personliga lif. Men då menniskan i sitt timliga lif har formen af verksamhet, måste äfven sedligheten, så vidt hon hör till detta lif, vara ett verksamt lif. Ur denna synpunkt betraktad är sedligheten den verksamhet, i och genom hvilken den sinliga förnuftigheten i och för den timligt lefvande menniskan är till. Tager man vidare i betraktande, att hvarje abstrakt bestämning är ett från en viss sida sedt konkret väsende, så är sedligheten det ändliga väsendet sjelft eller, då vi fästa oss blott vid menniskan, menniskan sjelf, såvida i och genom hennes verksamhet hennes sinliga förnuftighet såsom sinlighetens bestämdhet af förnuftet är till. Att denna verksamhet är en ändamålsenlig, medveten och fri samt förnuftig verksamhet, som omedelbart är riktad på sinligheten, hafva vi redan gifvet genom vår föregående framställning. Likaså är det redan i det föregående visadt, huru Boström tänkte det ändliga väsendets idé i Gud såsom bestämmande detta väsendes olika lifsformer både den

högsta och de lägre. I enlighet härmed har sedeläran, såvidt hon handlar om menniskan, till sitt föremål menniskans fria vilja och verksamhet såsom i och för henne utvecklande hennes förnuftiga innehåll genom sinlighetens ombildning till samstämmighet med hennes förnuft, till organ eller medel för detsamma och till ett i menniskans personliga lif upptaget moment eller till ett godt, som ingår i hennes högsta goda. Häraf följer att sinlighetens ombildning är blott medel och icke i och för sig kan sättas såsom ändamål. Ändamålet är menniskans förnuftiga eller personliga lif i den form eller grad, som på hvarje ståndpunkt inom utvecklingen är möjlig. I hvarje sådan form har menniskan förnuftigt eller personligt lif aktuelt genom sin vilja, och då hvarje moment af detta lif är ett i och för sig godt, har ock hvarje form eller grad af det personliga lifvet ett absolut värde. Såsom sedlig har menniskan sålunda ett inre viljelif, och är i hvarje moment af detta sitt lif aktuel såsom sjelfändamål, och i följd deraf kan hon aldrig blott betraktas såsom medel. Hon tillhör ock ett moraliskt rike, hvars högste lagstiftare är Gud, och inom hvilket hon sjelf är lagstiftande, såvida hon genom sin egen idé har en absolut giltig lag och genom sin fria vilja stiftar denna lag för sitt timliga lif. Hennes lag är ock på grund af hennes idés samstämmighet med Gud och med hans öfriga idéer samstämmig med alla andra förnuftiga väsendes lagar, såvida de kunna sägas hafva sådana. I det moraliska riket förverkligas det goda såsom ett gemensamt godt för alla. Både lagen och det goda äro konkreta och individuelt bestämda; ty båda äro sjelfva det konkreta och individuela förnuftiga väsendet eller personen, hos hvilken allt, ehuru det af menniskan endast genom abstraktion kan bringas till klarhet och tydlighet för hennes medvetande, likväl i sig sjelft är konkret och individuelt. Den konkreta och individuela bestämdheten strider icke mot sjelfständigheten, utan är oskiljaktig från denna, emedan allt abstrakt och generelt blott är en sida hos det konkreta och individuela och således icke för

sig taget kan vara sjelfständigt, hvilket endast det individuelt bestämda, fullt konkreta väsendet kan vara. Renheten i det sedliga lifvet upphäfves icke af detta lifs individuela bestämdhet och konkreta innehåll, alldenstund hvarje form af aktuelt personligt lif eller af inre förnuftigt viljelif har ett absolut värde. Från en annan sida kan detta så uttryckas, att viljans funktion icke uppskattas och värderas efter utförandet, utan efter viljans princip eller bestämningsgrund och sålunda efter afsigten. Afsigtens renhet består åter deri, att viljan såsom ändamål eller för dess egen skuld vill endast det i och för sig goda och vill det lägre eller relativt goda endast med afseende på dess förhållande till det i och för sig goda. En vilja, hvilkens afsigt i denna mening är god, är i hvarje moment på hvarje utvecklingsgrad ren, och hon är då äfven en i och för sig god vilja.

För kännedomen om det sätt, på hvilket Boström fattat och angifvit sedlighetens bestämningar, och för hvilket vi i största korthet gå att redogöra, finnas inga andra källor än anteckningar efter hans föreläsningar. Af sådana på olika tider gjorda anteckningar, som för oss varit tillgängliga, visar det sig, att Boström i sina tidigaste etiska föreläsningar visserligen angifvit hufvudsynpunkterna, från hvilka sedligheten kunde betraktas, men icke utfört framställningen från dem alla, att han under de närmast följande föreläsningskurserna framstält sin sedelära från alla de angifna synpunkterna, och att han sedermera åtminstone någon gång lemnat bort utförandet af vissa sidor. En fullständigt utförd speciel etik har Boström icke i sina föreläsningar lemnat. Den konseqvens i utförandet af hans etiska åsigt, om hvilken vi förut talat, finna vi i fasthållandet af sjelfva grundtanken vid uppfattningen af sedlighetens bestämningar från alla de olika synpunkter, från hvilka de betraktas, äfvensom i sedlighetens bestämmande från alla de synpunkter, som äro möjliga i följd af sedlighetens begrepp och hennes tillvaro hos menniskan under formen af ett verksamt lif.

Vid angifvandet af de synpunkter, från hvilka sedligheten borde närmare bestämmas, har Boström först upptagit Schleiermachers etiska formalbegrepp och jemte dessa och såsom grunder för dem angifvit dennes etiska idéer utan att särskildt utföra etiken från de genom de sistnämnda angifna synpunkterna. Sedermera har Boström till grund för sedlighetens bestämmande lagt särskildt hvar och en af de etiska idéerna och hvarje etiskt formalbegrepp. Då hvarje etiskt formalbegrepp har sin grund i en af de etiska idéerna, grundar sig ock sedlighetens bestämmande från hvarje etiskt formalbegrepps synpunkt på den bestämning, som hon fått från den motsvarande etiska idéens synpunkt. Sedlighetens bestämning från de etiska idéernas synpunkt gifves genom uppvisandet af förnuftets attributer såsom tillkommande sedligheten med en egendomlig bestämdhet för hvarje etisk idé. I likhet med det absoluta förnuftet betraktas äfven det i sedligheten framträdande ändliga förnuftet ur logisk synpunkt inom sig sjelft och ur metafysisk synpunkt eller såsom grund inom en verksamhetssfer. De etiska idéerna äro den sedliga karakteren, sedelagen och det högsta godt. De mot dessa idéer svarande etiska formalbegreppen äro dygden, pligten och opus morale. De trenne etiska idéerna äro menniskans eget förnuft betraktadt såsom grund, lag och ändamål för hennes sedliga verksamhet. Af de etiska formalbegreppen är dygden, viljans konstanta riktning på sedlighetens idé (fons actionis). Pligten är det af sedelagen fordrade handlingssättet (actio). Opus morale är det goda i formel bemärkelse, som utgör den sedliga handlingens omedelbara från henne sjelf oskiljaktiga verkan eller det, som i och genom henne omedelbart eller oberoende af utförandet i det yttre, hvilket kan uteblifva, blifver verkligt, och således, då handlingen företages, icke kan uteblifva. Häraf synes, att såväl hvar och en af de etiska idéerna, som hvart och ett af de etiska formalbegreppen icke är något genom ett särskildt innehåll från de öfriga skildt, utan blott en sida af hela sedligheten.

För att i ett fall gifva en antydning om de attributer, som af Boström uppvisas såsom tillkommande sedligheten, skola vi angifva den sedliga karakterens så väl logiska som metafysiska attributer. Den sedliga karakteren är den sedliga menniskan, såvida hon sjelf är grund till sin viljas bestämningar. För att vara sedlig karakter måste menniskan hafva valt förnuftet till sin viljas maxim eller högsta bestämningsgrund, och endast såvida, som hon fasthåller förnuftet såsom den högsta bestämningsgrunden, är hon fortfarande sedlig karakter. Den sedliga karakteren såsom sådan har sålunda förnuftet gifvet såsom bestämningsgrund, men han har att välja med förnuftet öfverensstämmande bestämningsgrunder och derigenom allt mer och mer utbilda sig såsom sedlig karakter. Derigenom, att han har förnuftet till bestämningsgrund, har han ock förnuftets attributer till sina, och genom dessa, sådana de hos honom framträda, betecknas såväl hans beskaffenhet inom sig, som ock beskaffenheten af den kraft, genom hvilken han inom sin verksamhetssfer framträder såsom grund till en viss form af lif. De logiska attributerna äro formala, ontologiska och noologiska. De formala äro sjelfständighet och samstämmighet. I sjelfständigheten ligger ett negativt moment, oberoendet af det sinliga och ett positivt moment, den permanenta och fulla bestämdheten af förnuftet, genom hvilken sedligheten är ett lif ur sig sjelf, enligt sig sjelf och till sig sjelf. Ehuru den sedliga karakteren såsom ändlig icke är absolut sjelfständig och då icke heller kan sägas vara fullkomlig, kan man dock i viss mening säga det positiva momentet i sjelfständigheten vara fullkomlighet. Samstämmigheten, hvilken ock blott är relativ, finnes alltid inom det område, der hon för den sedliga karakteren är möjlig. I samstämmigheten ligger icke blott att den sedliga karakteren är en enhet i mångfald, utan äfven att han är individuelt bestämd. Från ontologisk synpunkt eller betraktad såsom en magt eller ett inom sig organiskt helt har den sedliga karakteren attributerna fasthet och styrka. Fastheten visar sig deri, att den sedliga karakteren

sliter sig lös från det sinliga och bestämmer sig till det förnuftigt goda. Styrkan är den sedliga karakterens magt att åstadkomma harmoni och att, der sådant erfordras, uppoffra det sinliga. Från noologisk synpunkt betraktad har den sedliga karakteren attributerna klarhet, såvida han är ett aktuelt sjelfmedvetande, och precision, såvida han i mångfalden af sitt innehåll bestämmer sig rätt, samt rättskaffenhet, hvilken betecknar klarheten med särskildt afseende på dennas förnuftighet. De metafysiska attributer, som tilläggas den sedliga karakteren, äro vishet, godhet och rättvisa. Genom visheten väljer han de rätta medlen för det förnuftigt goda såsom ändamål. Genom sin godhet åstadkommer han det goda i det yttre, såsom ett godt icke blott för honom, utan för alla, hvarigenom godheten å ena sidan närmar sig till betydelsen af kärleksfullhet och å den andra till välgörenhet.

Den sedliga karakteren, hvilkens attributer nu äro angifna, är individuel. Såsom sådan kan han icke ega full klarhet eller vara bestämd endast efter begrepp. Men då förnuftet hos menniskan är till äfven under känslans form, så finnes det ock en moralisk känsla, som tjenar till ledning för den sedliga karakteren vid valet af bestämningsgrunder för viljan. Efter sina bestämningsgrunder kan sålunda den sedliga karakteren styra och ordna menniskans viljelif i det hela till en individuelt bestämd form. Åt sedelagen och det högsta goda gifvas motsvarande attributer, och derigenom blifver det sedliga lifvet från grundens, lagens och ändamålets synpunkt eller såsom enhet, princip och subjekt för sina bestämningar fattadt såsom ett personligt lif.

Dygden har sin grund i den sedliga karakteren och är sålunda viljans af den sedliga karakteren gifna riktning på sedlighetens idé. Såsom sådan är dygden icke färdighet till utförande. Men å andra sidan är dygden icke blott bestämdhet eller passivitet, utan hon är en kraft till det goda och en källa, ur hvilken rätta handlingar flyta. Hon har nemligen sin grund närvarande i sig och är sålunda likartad med denna eller är den

fria och harmoniska, fasta och konstanta samt klara och i sig riktiga riktningen på sedlighetens idé. Häraf följer att man kan fatta dygden under olika attributer och derigenom skilja mellan olika dygder. Sålunda fattade dygder utesluta hvarandra dock icke, utan de äro olika sidor af en och samma odelade dygd. En indelning af dygden i många dygder, som utesluta hvarandra, kan icke vinnas, utan att man förändrar dygdens begrepp och fattar henne såsom färdighet.

Likasom den sedliga karakteren är äfven sedelagen konkret och individuel. Genom sedelagen måste hvarje handling eller hvarje yttring af den fria viljan vara fullt bestämd. Möjligheten häraf beror derpå, att förnuftet såväl inom som utom menniskan i hvarje handlings ögonblick är till en viss grad aktualiseradt, hvarigenom äfven det, som med afseende på det redan förverkligade fordras för att i närmast högre grad förverkliga förnuftet hos den handlande, kan vara bestämdt och måste vara det. Den handling eller det handlingssätt, som för förnuftets förverkligande fordras af lagen, är pligten. På ett fullt bestämdt sätt fattas denna i menniskans samvete såsom känslan af en viss handlings harmoni eller disharmoni med förnuftet, sådant som detta i handlingens ögonblick är aktuelt. Närmast är det den handlandes eget förnuft, som yttrar sig i samvetet, såsom den konkreta och lefvande lagen. Men då menniskans lag och förnuft hafva sin grund i Gud, är det ock Guds röst i menniskans inre. Samvetet kan såsom en förnuftig känsla icke vara någon irring underkastadt, och menniskan har sålunda i sitt samvete en ofelbart säker ledare för sitt handlingssätt. Att detta oaktadt lagens uppfattning i begreppsmässigt fattade klara, men abstrakta formler kan vara behöfligt beror dels på möjligheten af känslornas förblandning dels på behofvet för menniskan af den högre klarheten och reflexionen för motivets förstärkning och för den sammanhängande uppfattningen af sedligheten.

Pligten kan icke indelas i en mångfald af hvarandra uteslutande eller motsatta pligter. Deremot kunna flere pligter föras tillsamman genom klassifikation och såsom en klass af plig-

ter stående under en lagformel skiljas från en annan klass. Detta förfarande tjenar dock endast till förvärfvande af en öfversigt öfver en stor mångfald af pligter. Med afseende på de olika momenter, som ingå i menniskans sedelag, nemligen Guds idé, samhällets idé och individets idé kunna pligterna delas i individualitetspligter, samhällspligter och religionspligter. Menniskan fattas då såsom förpligtad af sedelagen att förverkliga i sin verld allt förnuft således både religionen, rätten och sedligheten.

Det högsta goda eller sedlighetens ändamål är tydligen menniskans eget förnuft tänkt såsom verkligt eller såsom ett organiskt helt af förverkligade ändamål. Från sin personliga sida sedt är det menniskan sjelf såsom det subjekt, i och hos hvilket hennes goda har sin verklighet. Den mångfald af opera moralia, som har sin grund i det högsta goda och omedelbart framgår i och med det pligtenliga handlingssättet, kan likasom mångfalden af pligterna indelas med afseende på de idéer, som ingå i menniskans högsta goda likaväl som i hennes sedelag. Man kan derföre såsom sådana opera uppställa menniskans egen fysiska persons förändring till förnuftighet, det menskliga samhällets realisation och det absoluta förnuftets realisation.

Genom det nu framstälda är det antydt, att Boström vid redogörelsen för sedligheten ur olika synpunkter icke på någon punkt eller i något afseende infört någon bestämning, som upphäfver samstämmigheten inom det sedliga lifvet eller beröfvar detsamma dess sjelfständighet. Mångfalden af dygder, pligter och opera moralia är icke af sådan art, att hon upphäfver dygden, pligten och opus morale såsom enheter. Icke heller stå de sinsemellan i något motsatsförhållande, utan äro oskiljaktigt förenade med hvarandra. Dygden kan icke skiljas från pligten, pligten icke från opus morale o. s. v. Samma förhållande eger ock rum mellan de etiska idéerna, samt mellan de etiska idéerna å ena sidan och de etiska formalbegreppen å den andra. Härigenom bildar sedligheten ett inom sig slutet helt, hvilket väl

icke är det absolut fullkomliga väsendet, icke heller det högsta ändliga, men likväl är ett förnuftigt väsende.

Sedlighetens motsats osedligheten är tydligen det moraliskt onda. Dettas möjlighet beror på menniskans ändlighet och är i det hela gifven med frihetens möjlighet. Dess verklighet har sin grund i den fria viljan, som antingen underlåter att välja det förnuftiga eller positivt föredrager det sinligt goda framför det förnuftiga eller till och med söker göra sig fri från sitt förnuft såsom ett hinder för det sinligt godas vinnande. Såsom motsats mot dygden är det onda last, mot pligten synd och mot opus morale opus immorale. En gång förverkligadt är det moraliskt onda en magt i det menskliga lifvet och utgör inom detta ett hinder, som för sedlighetens förverkligande behöfver undanrödjas. Möjligheten deraf är gifven, emedan det är en pligt, hvilket utan dess möjlighet vore orimligt. Det moraliskt onda kan ock icke vara evigt. Det hör icke till menniskans eviga väsende, hvilket såsom allt evigt är förnuftigt. Genom omvändelsen kan menniskan göra sig fri från det moraliskt ondas öfvermagt. Hvad denna likasom hvarje förnuftig bestämning hos menniskan och hvarje hennes förnuftiga handlande förutsätter, kan inses af hvad vi förut framstält om menniskans fria vilja såsom egande sin grund i hennes förnuft, om hennes förnuft såsom till sitt sanna väsende varande en idé hos Gud och om Gud såsom det oändliga förnuftet eller det absolut personliga väsendet.

På uppfattningen af det absoluta väsendet såsom person och såsom ett absolut förnuftigt system af idéer, på hänförandet af hvarje ändligt förnuftigt väsende till en idé i Gud såsom dess sanna väsende, på särskiljandet af det Guds rike, i hvilket de ändliga väsendenas högsta lifsformer äro uppnådda, från Guds egen verld samt på fasthållandet af hvarje ändligt väsendes verld såsom fenomen af Guds verld i och för det ändliga väsendets medvetande har Boström grundat sin sedelära, så vidt denna har sin grund i väsendenas begrepp och allmänna förhållande till hvarandra. Så vidt åter, som sedeläran har sin förutsätt-

ning i menniskans egendomliga bestämningar, är det den menskliga viljans frihet i egenskap af vilkor för förnuftets aktualitet såsom praktisk bestämningsgrund, som utgör sedelärans nödvändiga förutsättning. På grund af dessa i hans allmänna verldsåsigt och i hans lära om menniskan grundade förutsättningar har han kunnat tillerkänna den sedliga menniskan ett innehåll, som är hennes eget och såsom sådant sinligt förnuftigt, men likväl är hennes högsta eller fullkomliga goda och har sin grund i det absoluta förnuftet, samt fatta det i en form, som tillhör ett ändligt väsende, men likväl är form för ett aktuelt förnuftigt eller personligt lif. Derigenom har han kunnat uppvisa samstämmigheten mellan de båda sidor hos sedligheten, af hvilka Kant framhöll den ena och Schleiermacher den andra, samt fatta den sedliga menniskan såsom ett till innehåll och form ändligt förnuftigt väsende eller såsom en, om ock relativ, likväl aktuel person.

Pris: 2 kronor.



